المثقف والسلطة

رؤى فكرية



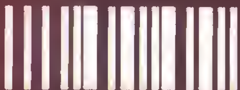
د. مصطفى مرتضى

rawabt روابط



إن تشخيص الواقع الفعلى واستشراف المستقبل القريب يفرض علينا طرح مجموعة من التساؤلات التى يجب أن ينشغل بها المثقفون بعامة بمختلف تخصصاتهم ومجالاتهم فى المرحلة القادمة، وهى تساؤلات تحتوى فى مضمونها على أن ثمة أزمة يواجهها المثقفون فى بلدان العالم الثالث بعامة ومجتمعنا المصرى بخاصة. وهى أزمة تتعلق بطبيعة العلاقة المستقبلية بين المثقف والسلطة من جانب، والدور الذى يجب أن يقوم به المثقف فى التعبير عن قضايا ومشكلات مجتمعه من ناحية أخرى.

إن الإجابة على هذه التساؤلات تتطلب من المثقفين تبنى رؤية شمولية تنطلق من التركيز على عمليات التداخل والتفاعل بين المتغيرات المحلية والعالمية، والتى سوف تفرز واقعًا سياسيًا واقتصاديًا وثقافيًا وأيديولوجيًا يعكس طبيعة التطورات والتحولات العالمية.



978 977 6543 00 3

rawabt روابط
للنشر وتقنية المعلومات
For Publishing & Information Technology
info@rawabtonline.com
www.rawabtonline.com
+(202) 24178673

المثقف و السلطة

رؤى فكرية

فهرسة أثناء النشر/ إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية. إدارة الشئون الفنية

مرتضى، مصطفى

المثقف و السلطة : رؤى فكرية/ مصطفى مرتضى. - القاهرة: شركة روابط للنشر وتقنية المعلومات/ ط1/ القاهرة: 2016م.

520ص؛ 17×24سم

تدمك: 3-00-6543-977-978

رقم الإيداع: 2015/22405

1- الثقافة العربية

أ- العنوان | 312.0953

دار النشر: شركة روابط للنشر وتقنية المعلومات

عنوان الكتاب: المثقف و السلطة : رؤى فكرية

الكاتب: د. مصطفى مرتضى

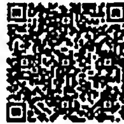


روابط rawabt

للنشر وتقنية المعلومات

For Publishing & Information Technology

١٩ حسن أفلاطون - بجوار مستشفى عبد القادر فهمي - أرض الجولف - مصر الجديدة.



+(202) 24178673

info@rawabtonline.com

www.rawabtonline.com

المثقف و السلطة

رؤى فكرية

تأليف

د. مصطفى مرتضى



rawabt

للنشر وتقنية المعلومات

For Publishing & Information Technology

2016



إهداء

إلى.. زوجتي الحبيبه.. وبناتي الأعزاء..

نـــــورا.

ســـــاندي.

حـــــلا..

وإلى.. قرة عيني أحفادي..

چوري، عمر، محمد

ثلاثة أجيال يعيشون في حضن مصر

فلتبقى مصر

مصطفى مرتضى



فهرس الموضوعات

الموضوع | **صفحة**

الفصل الثالث

وجهات نظر في موضوع المثقف والسلطة رؤية نقدية

الفصل الرابع

التحولات البنائية وانعكاساتها على أوضاع المثقفين المصريين (تحليل بنائي تاريخي للفترة من 1952 - 1970)

الفصل الخامس

التحولات البنائية والعلاقة بين الدولة والمثقف المصري (1970 - 1990)

الفصل السادس

الديموقراطية بين الواقع والممكن
تحليل (لرؤى المثقفين المصريين)

الفصل السابع

تغير وظائف الدولة وقضية العدالة الاجتماعية
تحليل (لرؤى المثقفين المصريين)

الفصل الثامن

إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر المصري (جوانب الانفصال والتكامل)

الفصل التاسع

المثقف والسلطة بين تناقضات بنية الدولة المصرية ومشكلات التغيير عقب ثورتي 25 يناير و30 يونيو 2013 (الأزمة والحل)

مقدمة

تعد علاقة المثقف بالسلطة الشغل الشاغل لكافة الدراسات المختلفة؛ لذا يحاول هذا الكتاب تناول إشكالية العلاقة التاريخية بين الثقافي والسياسي كحلقتين للممارسة الاجتماعية والتي تحوي بداخلها التمايز والاختلاف، التناقض والصراع، الانتماء والنقد في الوقت ذاته هذه العلاقة التي يعبر عنها في معظم الأدبيات باسم علاقة المثقف بالسلطة، وذلك في دراسة تحليلية لوضع المثقف المصري للفترة من (1970 - 1995). ومع بداية الألفية الجديدة ظهرت تحولات عميقه وجذرية في بنية المجتمعات العربية عامة ومصر بصفه خاصة أدت إلى موجات ثورية متلاحقة غيرت إلى حد بعيد صورة المشهد العربي، في رحلة استدعت التأمل والتحليل، والتأمل على مختلف الأصعدة والمستويات في محاولة لرصد شكل العلاقة بين المثقف والسلطة في هذه الفترة في ضوء التحولات الجديدة، وكان الفصل التاسع مصحوبًا برؤية استشرافية مختلفة وجاء بعنوان (المثقف والسلطة بين تناقضات بنية الدولة المصرية ومشكلات التغيير عقب ثورتي 25 يناير و30 يونيو 2013: الأزمة والحل).

ولم يقتصر الكتاب على الإشارة إلى تلك الحقبة فحسب؛ بل أسس لتلك العلاقة في فترات زمنية بعيدة تعود إلى بداية الدولة الحديثة في عهد محمد علي. ولم يكتفِ المثقف بالعديد من الجوانب السياسية والاجتماعية والأدبية، وعلاقته بالسلطة في مصر وخارج مصر؛ هذه العلاقة التي يعبر عنها في معظم الأدبيات باسم علاقة المثقف بالسلطة كما أشرنا، والتي تبدأ أحيانًا بالتجاهل واللامبالاة مرورًا بأشكال أخرى مثل علاقة الاضطهاد والوصايا أو التحالف والانتماء.

وفي ضوء هذه العلاقة يحاول الكتاب بحث وضع المثقف العربي عمومًا والمصري خصوصًا اجتماعيًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا من حيث دوره ووظيفته في الماضي والحاضر والمستقبل، وذلك من خلال قراءة واقعية تبدأ بتفسير هذا الواقع عبر فتراته التاريخية المختلفة نهاية بدراسة حالة

المثقفين المصريين من مختلف التيارات الفكرية والأيديولوجية المختلفة لفهم تلك العلاقة من خلال إشكاليات لم نتجاوزها بعد (الديموقراطية، العدالة الاجتماعية، الأصالة والمعاصرة)، وهي تلك الإشكاليات التي تواجه الفعل الثقافي المؤثر والتي تجعل من عمل المثقفين هامشيًّا في بنية المجتمع العربي عمومًا والمصري خصوصًا؛ ولعل هذه الإشكاليات والعمل على تجاوزها تكمن في أهم المهمات الأساسية للمثقف والسلطة معًا بحثًا عن واقع أفضل.

ولقد قُسِّم هذا الكتاب إلى تسعة فصول بخلاف المقدمة والتمهيد والرؤية الاستشرافية لدراسة الفترة من 1970 - حتى الآن: الفصل الأول (إشكالية تعريف المثقف)؛ وجاء لنا من هذا الفصل التعرض للعديد من القضايا التي تمس المثقف، ويبرز من خلاله العديد من الأحداث الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي كانت لها الأثر الأكبر في تكوين خلفيات المثقف، وأثر تلك الأحداث والعوامل على مفهوم المثقف ورؤية المجتمع له، ثم نعرض لتعريف المثقف في أدبيات علم الاجتماع من (صاحب القلم - الفقية - العلامة - الشاعر... وغيرهم) ومفهوم المثقف في اللغات الأوروبية عند بعض رواد علم الاجتماع والأدباء مثل (ماكس فيبر) و(لويس فوبير) و(إدوارد شيلز) وغيرهم.

ونشير في هذا الفصل أيضًا إلى التحديد الطبقي للمثقفين من خلال طرح العديد من الأسئلة التي تصب في مجملها إلى تحديد طبيعة الانتماء الطبقي للمثقف، من كون المثقف يمثل طبقة أم شريحة، مما يشير إلى صعوبة تحديد طبيعة التكوين الاجتماعي للمثقفين بسبب اختلافهم في أصولهم الاجتماعية ومصالحهم التي يرغبون في تحقيقها، وفي اتجاهاتهم السياسية، واختلاف رؤى المثقفين أنفسهم وتعدد اتجاهاتهم الفكرية في تشخيص وتحديد طبيعة التكوين الاجتماعي للمثقفين.

ونطرح في هذا الفصل أيضًا إشكالية مؤداها: هل المثقفون طبقة محددة؟ ونعرض للعديد من الآراء في إطار الوصول إلى حل لهذه الإشكالية، ونكمل هذا الطرح بإشكالية أخرى مؤداها: المثقفون كشريحة من البرجوازية الصغيرة، ونعرض فيه لرأي الكثير من الماركسيين المثقفين الذين يرون المثقفين فرعًا من البرجوازية الصغيرة. والبعض يطرح إشكالية مؤداها: هل المثقفون طبقة وسطى؟

كما نعرض للعديد من الآراء لمعالجة تلك الإشكالية، ونخلص من طرح هذه الإشكاليات إلى أن المثقفين لا يمثلون جماعة اجتماعية متجانسة، ولا يعكسون اتجاهًا فكريًا واحدًا، ولا يعبرون عن موقف استراتيجي موحد، ولا تجمعهم مصلحة اقتصادية متماثلة.

وننتقل في الفصل الأول إلى التعرض للجانب الآخر من الموضوع والطرف الموازي ألا وهو (السلطة)، حيث نحاول في هذا الفصل تسليط الضوء على مفهوم السلطة بوصفها جانبًا رئيسًا في الموضوع الذي يتناوله الكتاب، ونعرض لبعض أنواع السلطة من سلطة تقليدية وقانونية وكاريزمية، وكذا بعض الآراء المتعلقة بمفهوم السلطة، ونخلص من ذلك إلى إنه في سياق موضوع المثقف والسلطة ليست هناك سلطة غير مهتمة بالمثقف والثقافة؛ حتى وهي تقهر المثقفين وتغلق أبواب الثقافة، ولكن يبقى في النهاية أن المثقف والسلطة هما نتاج لأوضاع (الأمية والتجزئة والتبعية والتاريخ الحضاري والتراث الديني)، ذلك كله أسهم في صياغة السلطة والمثقف على حد سواء، وقد تكون هذه أول نقطة لقاء بين الطرفين.

ونعرض في الفصل الثاني: (العلاقة بين المثقف والسلطة في المجتمع المصري في ضوء رؤى فكرية مختلفة) للعديد من الرؤى الفكرية المختلفة لعلاقة المثقف بالسلطة من خلال بعض الآراء والرؤى من رؤية ماركسية تقليدية ورؤية فينومينولوجية ورؤية اثنوميثودلوجية، ورؤية مدرسة فرانكفورت النقدية ونظرية التبعية. ويتضح من خلاله تفسير العلاقة بين المثقف والسلطة؛ ومن ثَمَّ دراسة وضع المثقف المصري انطلاقًا من فرضية أساسية ألا وهي أن المثقفين المصريين هم نتاج لتشكيلة اجتماعية شديدة التعقيد.

ويتضح من خلال عرض تلك الرؤى المختلفة العلاقة بين المثقف والسلطة، ومن ثم دراسة وضع المثقف المصري انطلاقًا من فرضية أساسية، وهي أن المثقفين المصريين هم نتاج لتشكيلة اجتماعية شديدة التعقيد، وتتسم هذه التشكيلة بتضافر وتمفصل نمط الإنتاج الرأسمالي مع الأنماط الإنتاجية السابقة على الرأسمالية في توالد وإعادة إنتاج علاقات الإنتاج قبل الرأسمالية، مثل (الأثنية) و(العنصر) و(الحدود الدينية) و(الانقسامات حسب الجنس).

ونحاول في هذا الفصل الإشارة إلى طبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة في مجتمعات العالم

الثالث بعامة والمجتمع المصري بخاصة في إطار نظرة شاملة لا تراعي الأوضاع الداخلية فحسب؛ بل العوامل الخارجية على المستويين الإقليمي والعالمي.

ويخلص هذا الفصل إلى أن مدخل أسلوب الإنتاج والتكوين الاجتماعي مدخل ملائم لدراسة إشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة خلال الفترة من (1952 - 1970)، وأيضًا خلال الفترة (1970 - 1990) وأيضًا من 1995 حتى 2015؛ ذلك لأن هذا المدخل يساعدنا على فهم الأبعاد السياسية والأيديولوجية والثقافية لهذه الظاهرة وتحليلها من خلال نظرة شمولية تراعي التمفصل والتداخل بين هذه الأبعاد جميعًا على المستوى المحلي من جانب وبينها وبين الأبعاد الإقليمية من جانب آخر.

ونعرض في الفصل الثالث: (دراسات في موضوع المثقف والسلطة: رؤية نقدية) للعديد من الدراسات الخاصة بالموضوع لتكوين المفهوم العام لطبيعة الموضوع. ويقسم الفصل الثالث إلى ثلاثة أقسام:

□ القسم الأول:

ونحاول أن نعرض فيه لبعض البحوث والدراسات العالمية دون الإشارة إلى فكر وتحليل مفكرين أوروبيين لهم تأثير ونفوذ كبير على الثقافة العربية المعاصرة بين منتصف الخمسينيات ومنتصف الستينيات ومنهم (جان بول سارتر) و(جرامشي)؛ ورغم الفروق بين الاثنين في كل المجالات إلا أنهما سيطرا تقريبًا على اجتهادات وتصورات أفكار المثقفين العرب المعاصرين في تحديد قضايا وطرح إشكاليات ملحة منها: من يكون المثقف؟ وما السلطة؟ وما العلاقة بين الثقافة والسياسة؟ ودراسات أخرى ويتبعها عرض للتعقيب على هذه الدراسات.

□ القسم الثاني:

نحاول أن نعرض فيه لبعض الدراسات القومية، والتي ركزت على قضية العلاقة بين المثقف والسلطة في العالم العربي. وتمثل إحدى الإشكاليات المحورية التي أثارت انتباه المفكرين والعلماء العرب بمختلف تخصصاتهم واتجاهاتهم النظرية والأيديولوجية، ونحاول عرض العديد من الآراء حول هذا الموضوع والتعقيب عليها.

□ القسم الثالث:

نحاول أن نعرض فيه لبعض الدراسات المصرية المهمة التي تناولت إشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة في المجتمع المصري، ومن ثم فهم المناخ الثقافي والسياسي والاقتصادي الذي يعمل في إطاره المثقف المصري، وأيضًا فهم الممارسات السياسية التي تمارسها السلطة السياسية على المثقفين المصريين. وهذه الدراسات تغطي الفترة التاريخية للدراسة من ناحية، وتناقش العلاقة بين المثقف والسلطة من ناحية أخرى. ثم التعقيب على هذه الدراسة لإبراز أهم الجوانب المشار إليها من خلالها.

ونعرض في الفصل الرابع: (التحولات البنائية وانعكاساتها على أوضاع المثقفين المصريين): تحليل بنائي تاريخي للفترة من (1952 - 1970) إلى قضية أساسية مؤداها التعرف على الظروف التاريخية والمجتمعية (الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية) التي لعبت دورًا أساسيًا في تشكيل فئات المثقفين المصريين خلال المرحلة الناصرية.غير إن تحقيق هذا الهدف يتطلب أن نلقي الضوء على طبيعة الظروف المجتمعية التي مر بها المجتمع المصري خلال مراحل ما قبل 1952، وذلك كمقدمة ضرورية تمكن من تشخيص الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي لهذه الفئات خلال تلك المراحل المتباينة في توجهاتها السياسية والأيديولوجية والاقتصادية؛ تلك التوجهات التي انعكست بشكل مباشر أو غير مباشر على أوضاع المثقفين خلال هذه المراحل، وهذا الأمر يمكننا من رصد وتشخيص التحولات التي شهدها المجتمع المصري خلال الفترة من (1952 - 1970)، ومقارنة أوضاع المثقفين المصريين خلال هذه المرحلة والمراحل السابقة عليها كمحاولة لتشخيص طبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة السياسية، والتعرف على رؤى المحددات الطبيعية التي لعبت دورًا فاعلًا ومؤثرًا في تحديد طبيعة هذه العلاقة.

ونحاول في هذا الفصل الاهتمام بالكشف عن دور التعليم وما يرتبط به من سياسات وإجراءات تدعم التمايزات الطبقية والاجتماعية (البعثات- التعليم الخاص- التعليم الأجنبي)، فضلًا عن وجود التعليم الديني (الأزهري)، ومن ثم التعرف على ملامح الازدواجية الفكرية والثقافية التي ارتبط وجودها بعمليات التغلغل الرأسمالي، والاندماج في السوق الرأسمالية

العالمية بفعل القوى الاستعمارية الأوروبية، وبصفة خاصة خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين.ومن جانب آخر، فإن فهم وتحليل ظاهرة الازدواجية الثقافية والسياسية خلال هذه المراحل يتطلب وضعها في سياقها المحلي والعالمي؛ أي ضرورة فهمها ليس بالتركيز على العوامل الخارجية فحسب، ولكن في ضوء التفاعل والتداخل والتمفصل بين العوامل والأبعاد الداخلية والخارجية أيضًا، ومحاولة التعرف على التأثير النسبي لكل منهما خلال مراحل مختلفة؛ أي الفترات التاريخية التي لعبت فيها العوامل الخارجية دورًا أساسيًّا في خلق وتحديد ملامح الازدواجية الثقافية، ومن ثم تحديد أوضاع المثقفين المصريين على اختلاف أنماطهم وتوجهاتهم الفكرية والأيديولوجية، وكذلك المراحل التي لعبت فيها العوامل الداخلية هذا الدور بوضوح.

ونعرض في الفصل الخامس: (التحولات البنائية والعلاقة بين الدولة والمثقف المصري (1970 - 1990) لطبيعة التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي تعرض لها المجتمع المصري خلال عقد السبعينيات والتي استمرت لسنوات عدة، ومدى تأثير هذه التحولات على تغير شكل العلاقة بين المثقف المصري والسلطة السياسية، ومحاولة مناقشة وتحليل هذه التغيرات المجتمعية في إطار البعدين الإقليمي والعالمي، وإلقاء الضوء على طبيعة العلاقة بين المثقف المصري والسلطة السياسية، والتحولات التي تعرضت لها هذه المرحلة من منظور شمولي يضع في الاعتبار أن التغيرات الثقافية التي شهدها المجتمع المصري خلال تلك المرحلة كانت نتاجًا للتداخل والتفاعل بين العوامل والتغيرات المحلية، والعوامل والتغيرات الإقليمية والعالمية، وأنه إذا كانت الظروف الداخلية قد لعبت دورًا مؤثرًا في تشكيل وعي المثقف المصري من جانب، وتشكيل آرائه حول القضايا المجتمعية من جانب آخر، وذلك من خلال الحقبة الناصرية، فلا شك أن المتغيرات والعوامل الخارجية قد لعبت دورًا مؤثرًا وفعالًا في تشكيل أو إعادة تشكيل البنية الثقافية للمجتمع عامة؛ ومن ثم إعادة تشكيل الوعي الثقافي والممارسة الثقافية لكثير من المثقفين خلال فترة السبعينيات بصفة خاصة. ومن ثم فإن الفهم الواعي والمتعمق لهذه الظاهرة خلال عقد السبعينيات بكل ما ارتبط به من تحولات على كافة الأصعدة (الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية) يتطلب ضرورة وضع هذه الظاهرة في سياقها المحلي والإقليمي والعالمي.

ونتعرض في هذا الفصل من خلال بعض الدراسات الميدانية إلى ثلاث قضايا رئيسة:

1- قضية الديموقراطية.

2- قضية العدالة الاجتماعية.

3- قضية الأصالة المعاصرة.

من خلال تيارات ورؤى فكرية متعددة أهمها (التيار الإسلامي - التيار الليبرالي - التيار الماركسي).

ونعرض في الفصل السادس: (الديموقراطية بين الواقع والممكن: تحليل لرؤى المثقفين المصريين) إشكالية الديموقراطية، وكيف أصبحت ضرورة حيوية لنهضة المجتمع العربي بصفة عامة والمصري بصفة خاصة من أزمته، وتمثل سبيل إعادة صلة الرحم بين المواطن ومجتمعه ودولته، وتدور هذه الإشكالية حول العديد من التساؤلات مؤداها: لماذا غابت الديموقراطية في المجتمع المصري؟ وما العوامل المسئولة عن غيابها؟ وما الوزن النسبي لقضية الديموقراطية في الفكر المصري ممثلا في آراء المثقفين المصريين على اختلاف انتماءاتهم الطبقية وأصولهم الاجتماعية وتوجهاتهم الأيديولوجية والفكرية؟

ونحاول هذا الفصل أن نناقش العديد من القضايا من خلال المواقف المتباينة والمتشابهة الخاصة بنخبة من المثقفين المصريين الذين ينتمون لتيارات فكرية متباينة؛ فمنهم من تبنى مفهوم الديموقراطية ويربطها بالنظام السياسي، ووجود ممارسات ديموقراطية على مستوى المؤسسات الأسرية والدينية والنقابية والمهنية والتعليمية، ورأي آخر لتيار فكري آخر يعقد صلة ازدهار المؤسسات للديموقراطية ووجود قيم معينة في الثقافة السياسية السائدة في المجتمع. ويستند هذا الرأي على أن استمرار الديموقرطية يستند إلى وجود منظومة من القيم المتعلقة بالسلطة وبالوطن والعلاقة بينهما مثل الحق في المشاركة وأن السلطة هي خدمة عامة من حق المواطن، ورأي ثالث يبحث في المتطلبات أو المستلزمات الاقتصادية والاجتماعية للنظام الديموقراطي، ورأي رابع يبحث في تطبيق الشريعة الإسلامية، وإقرار نظام الشورى، وأن تُستَمد القوانين والأعراف والمثل التي تحكمنا، وتسيير شئوننا من الإسلام والنصوص القرآنية.

ونتعرض في ذلك الفصل للحوار حول تعريف الديموقراطية والخلاف بين الأفراد والتوجهات الفكرية والأيديولوجية المختلفة. كما نعرض في هذا الفصل مفهوم الديموقراطية من وجهة نظر التيار الماركسي والذي يرى أن جوهر الديموقراطية يتمثل في أمور ثلاثة: حقوق الإنسان السياسية والاجتماعية، وتعدد الاتجاهات السياسية، وإمكان تداول السلطة، وأن الديموقراطية ليست عقبة في التنمية المعتمدة على الذات في إطار ديموقراطي. والاعتماد على الذات في تصورهم يفضي إلى مباشرة المشاركة مشاركة المواطن في صنع القرار وأن هذا هو الطريق الوحيد والصحيح للتنمية الاقتصادية والاجتماعية والحضارية بمعناها الشامل.

ورغم الاتفاق بين المنتمين إلى هذا التيار في تعريفهم للديموقراطية إلا أنه ثمة اختلافات واضحة بين البعض، ونعرض في هذا الفصل لهذه الاختلافات والاتفاقات أيضًا من خلال عرض لمجموعة من الحالات والبيانات الميدانية داخل الكتاب.

كما نشير في هذا الفصل إلى التيار الليبرالي ورؤيته لمفهوم الديموقراطية والذي يتبنى من خلال البيانات الميدانية نظرية فصل السلطات: (التشريعية والتنفيذية والقضائية)، وتعدد الأحزاب السياسية التي تنافس على حيازة أغلبية مقاعد المجلس النيابي، وبالتالي تشكيل الحكومة (أي السيطرة على السلطتين التشريعية والتنفيذية مع بقاء السلطة القضائية نظريًا فوق الأحزاب المتنافسة). كما يركز أصحاب هذا التيار على البعد التنظيمي، كما يجمع المنتمون لهذا التيار الليبرالي على أنه يجب الإقرار بحق التنظيم السياسي المتمثل في وجود قوى سياسية واجتماعية في الدولة، مع وجود بعض الاختلافات بين أصحاب التيار والرؤية الليبرالية الواحدة، ويتضح ذلك من خلال بعض الحالات الخاصة بهذه الآراء.

ونعرض في هذا الفصل للتيار الإسلامي ورؤيته لمفهوم الديموقراطية، ويبرز اختلاف أصحاب هذا التيار في تشخيص العلاقة بين المثقف والسلطة، وبالتالي الاختلاف حول أسباب الفجوة بين المثقف والسلطة، وعدم مشاركة المثقف في وضع القرار السياسي من خلال عرض لبعض الحالات التي تمثل الآراء المتباينة لرؤية مفهوم الديموقراطية.

كما نعرض في هذا الفصل لإشكالية التحول الديموقراطي في مصر ودور مؤسسات المجتمع المدني والجمعيات الأهلية والشعبية من خلال رؤى مختلفة؛ منها الماركسية والليبرالية

والإسلامية، مصحوبة بعرض لبعض الحالات الخاصة بكل رؤية على حدة، ونخلص من عرض هذه الحالات إلى اختلاف أصحاب التيار الواحد حول دور المجتمع المدني والجمعيات الأهلية في إحداث التحول الديموقراطي في المجتمع المصري، ومنهم أصحاب التيار الماركسي والليبرالي، في الوقت الذي اتفق أصحاب التيار الإسلامي على أن هناك هيمنة كاملة من الدولة على المجتمع المدني.

وبذلك تبنى هذا الفصل عرضًا لآراء أصحاب التيارات المختلفة لقضية الديموقراطية والخلافات والاجتهادات بين التيارات الفكرية المختلفة، واختلافات التيار الفكري الواحد؛ حيث اختلفت هذه التيارات في تعريفها للديموقراطية، واختلفت حول الأشكال التنظيمية والمؤسسية للديموقراطية، وتعددت الآراء بدءًا من القول بأن الديموقراطية حكومة تعدد الأحزاب إلى أولئك الذين يرفضون عقد صلة بين الديموقراطية وتعدد الأحزاب، ويتصورون أنه يمكن ضمان الحريات الديموقراطية في إطار الحزب أو التنظيم السياسي الواحد، وتحديدًا في ظل ظروف بلدان العالم الثالث، والكفاح من أجل التنمية المستقلة.

وهناك خلاف أيضًا حول السياق الاجتماعي اللازم والضروري للنظام الديموقراطي، فالديموقراطية ليست مجرد شكل أو إطار للتنظيم السياسي، ولكن استمرارها وتطورها يرتبطان بوجود بيئة اقتصادية واجتماعية وثقافية ملائمة، وتعددت الآراء والتصورات في هذا المجال.

وتوصلنا في هذا الفصل إلى مجموعة من الاستنتاجات حول قضية الديموقراطية وإشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة من خلال طرح تلك القضية من رؤى ماركسية وليبرالية وإسلامية في المجتمع المصري من (1952 - 1981) تقريبًا . وتخلص هذه الاستنتاجات إلى أنه رغم الاختلاف على المستوى النظري وعلى مستوى الممارسة حول مفهوم الديموقراطية، وسبل تحققها، والعوامل المسئولة عن تواجدها أو إخفاقها، إلا أن هناك اتفاقًا عامًا بين كل التيارات الفكرية على غياب الديموقراطية فكرًا وممارسة، وأن السمة العامة لهذا الاتفاق هي أن كل التيارات أجمعت على أن السلطة السياسية مسئولة مسئولية كاملة عن غياب الديموقراطية بممارساتها المختلفة في كل المراحل التاريخية منذ (1952 - 1981) فأين الوهم والحقيقة في ذلك؟

ونحاول في الفصل السابع مناقشة (تغير وظائف الدولة وقضية العدالة الاجتماعية تحليل لرؤى المثقفين المصريين) طرح إشكالية العدالة الاجتماعية، فنشير إلى أن تحقيق مفهوم العدالة الاجتماعية لدى المجتمعات المتقدمة صناعيًا وتحقيق إنجازات في هذا الشأن، في الوقت الذي يصبح فيه الوضع مختلفًا تمامًا في مجتمعات العالم الثالث بصفة عامة، والمجتمع المصري بصفة خاصة، حيث افتقاد الشروط الدنيا اللازمة لتحقيق العدالة الاجتماعية في حدها الأدنى وعلاقة التبعية التي تربط دول العالم الثالث بالعالم المتقدم وما يترتب على ذلك من اتجاه التنمية الاجتماعية في العالم الثالث، والتي لا تخدم في الأساس القطاعات الغالبة من سكانه بقدر ما تخدم الطبقات المسيطرة اقتصاديًا وسياسيًا والمرتبطة مصالحها باستمرار بعلاقات التبعية مما يعوق اقتصاد معتمد على الذات.

ونحاول في هذا الفصل أن نطرح قضية العدالة الاجتماعية من رؤى مختلفة (السلفية، الليبرالية، الاشتراكية)، وذلك لشدة ارتباطها بقضية الديموقراطية، ونحاول من خلال هذه القضية فهم موقف التيارات الفكرية المختلفة من هذه القضية، وطبيعة المؤشرات التي اعتمد عليها كل تيار في تحديده لمفهوم العدالة الاجتماعية مثل (مؤشرات توزيع فرص الحياة المختلفة)، وكيف احتلت قضية العدالة الاجتماعية مكانة محورية في بعض الفترات وارتبطت بتوجهات وسياسات الدولة، وما الفئات الاجتماعية التي استفادت من مرحلة وأخفقت في مرحلة أخرى طبقًا لتوجهات الدولة السياسية والأيديولوجية؟ وما الوزن النسبي الذي تمثله قضية العدالة الاجتماعية؟ وهل ثمة برنامج محدد تتبناه هذه التيارات الفكرية من جهة والحكومة المصرية من جهة أخرى لتقليل الفوارق الطبقية على كل المستويات إلى غير ذلك من هذه القضايا، ودور المجتمع المدني في ذلك، وكذلك موقف النظام العالمي من العدالة الاجتماعية وقضية حقوق الإنسان.

ونختتم هذا الفصل بمناقشة ختامية نتعرف من خلالها على موقف التيارات الفكرية من الدولة وسياستها حول قضية العدالة الاجتماعية، وما أدى ذلك إلى مواقف اصطدام بين المثقفين بمختلف توجهاتهم والسلطة السياسية بمختلف توجهاتها وسياستها، وماذا قال المثقفون بمختلف توجهاتهم حول قضية العدالة؟ وما السبل الحقيقية التي يراها المثقفون لحل هذه الإشكالية؟

ونحاول في الفصل الثامن الذي جاء تحت عنوان (إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر المصري جوانب الانفصال والتكامل)، وطُرح فيه قضية الأصالة والمعاصرة بصفة عامة، والفكر المصري بصفة خاصة باعتبارها القضية الأولى والأساسية في إشكاليته، القضية الأكثر التصاقًا به وبمقوماته، ومضمونه وأدواته وأساليب عمله.

ونحاول في هذا الفصل طرح العديد من الإشكاليات مؤداها: لماذا تقدم الغرب وتأخر العرب؟ وما السبيل إلى اللحاق بركب الحضارة الحديثة، والتخلص من التخلف والتبعية والقهر والإستبداد؟ هل يتحقق ذلك من خلال العودة إلى التراث (الأصالة) أو بالاندماج الكامل في الغرب والحضارة الحديثة (المعاصرة) ؟ أم بمحاولة التوفيق بينهما؟ أو البحث عن طريق آخر جديد؟ ويتفرع عن هذا التساؤل التقليدي تساؤلات فرعية حديثة: أي تراث وأصالة؟ وأي معاصرة؟ وأي جديد؟

ونحاول في هذا الفصل الإجابة عن تلك الإشكاليات في ضوء رؤى فكرية متباينة عند تيارات مختلفة من التيار الديني والماركسي والليبرالي؛ ولا سيما أن التيار الديني أكثر التيارات الفكرية المعاصرة انتشارًا لتأثيره المباشر في القيم الموجودة والسائدة في المجتمع المصري وتعاطيها مع شرائح معينة في المجتمع المصري والعالم العربي.

ونخلص في هذا الفصل إلى تلخيص للمواقف المختلفة إزاء الأصالة والمعاصرة إلى ثلاثة مواقف رئيسة:مواقف معاصرة تدعو إلى تبني النموذج الغربي المعاصر بوصفه نموذجًا للعصر كله، أي النموذج الذي يفرض نفسه تاريخيًا كصيغة حضارية للحاضر والمستقبل، ومواقف سلفية تدعو إلى استعادة النموذج العربي الإسلامي، كما كان قبل الانحراف والانحطاط، محاولة تشييد نموذج عربي إسلامي يحاكي النموذج القديم في الوقت الذي لم يقدم فيه حلوله الخاصة لمستجدات العصر ومواقف انتقائية تدعو إلى الأخذ بأحسن ما في النموذجين معًا والتوفيق بينهما في صيغة واحدة تتوافر لها الأصالة والمعاصرة معًا.

وقبل الفصل التاسع قمنا بعرض المناقشات الختامية والتي تتناول عرض أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة للفترة من 1970 حتى 1995 سواء تلك التي تتعلق بالأطر والمداخل النظرية المختلفة التي تعرضت لفهم ظاهرة المثقف والسلطة بشكل عام، ووضع المثقف

المصري بشكل خاص مع الاستفادة من المقولات النظرية في تبني مدخل نظري و إطار تحليلي لفهم هذه الظاهرة، وذلك بدراسة المراحل التاريخية في ضوء التداخل بين المتغيرات المختلفة وتفاعلها على المستوى العالمي والإقليمي والمحلي، وتأثير هذه المتغيرات وانعكاساتها على طبيعة وأبعاد الظاهرة فضلًا عن مناقشة القضايا المرتبطة بإشكالية مفهوم المثقف وتحديد تعريفه على المستوى الفردي والاجتماعي وكيف عبرت عن هذه الإشكالية الدراسات السابقة التي تناولت الظاهرة من حيث أبعادها وطبيعتها وعواملها المختلفة.

ونتعرض في هذا الفصل لمناقشة النتائج الأساسية بالشكل النظري، والتي أفصحت عنها الدراسة الميدانية لتشخيص أبعاد الظاهرة، والعلاقات المتداخلة بين هذه الأبعاد على مستوى كل الأصعدة (الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية) من خلال عرض النتائج الأساسية الخاصة بالقضايا الميدانية (إشكالية الديموقراطية والأصالة المعاصرة، العدالة الاجتماعية).

ونحاول في الفصل التاسع تحت عنوان (المثقف والسلطة بين تناقضات بنية الدولة المصرية ومشكلات التغيير) أن نرصد طبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة بين تناقضات بنية الدولة المصرية ومشكلات التغيير عقب ثورتي 25 يناير و30 يونيو (الأزمة والحل)، وكذلك مناقشة الإشكاليات نفسها تاريخيًا (الديمقراطية، العدالة الاجتماعية، الأصالة والمعاصرة ومشكلة تجديد الخطاب الديني، فقد عرضنا في هذا الفصل رصد هذه التحولات لمجموعة من القضايا المحورية والمهمة، أولًا: الدولة المصرية وأزمة النظام السياسي، العومل الخارجية (دور العولمة في صناعة إشكاليات الدولة السياسية والاقتصادية، ثم عرض مظاهر أزمة الدولة على الجانب الثقافي ومشكلة الخطاب الديني ثم تدهور النظام التعليمي وأزمة الإعلام المصري المعاصر ثم تناولنا بالتحليل موقف المثقف من قضايا المجتمع والنظام السياسي المصري. أما ثانيًا: ثورة 25 يناير وأحلام التغيير لدى المثقف كمواطن مصري وعرضنا في هذا الفصل القضايا الأساسية التي حملتها شعارات الثورة ومحاولة خروج النظام السياسي من أزمته الدولية ثم عرضنا دور الشباب المصري وقيادته للمجتمع بالوسائل التكنولوجية العصرية. أما ثالثًا: فقد تناولنا أزمة المثقف داخل بنيه تناقضات الثقافة المصرية من حيث إشكالية الصراع الفكري والأيديولوجي بين

المثقفين المصريين وعرضنا كذلك لثورة 25 يناير ومحاولات تنميط وتصنيف المثقف المصري وعرضنا كذلك لثورة 30 يونيو، وتصحيح المسار الأيديولوجي والسياسي للمجتمع المصري عامة ثم عرضنا لأزمة الخطاب الثقافي بين المؤسسات التقليدية والمتطلبات المستحدثة للجماهير، أما رابعًا رؤية استشرافية لثورة يونيو 2013 ونتناول العام والخاص للثقافة المصرية في مفترق من الطريق ومحاولة إنتاج رأسمال فكري وبشري لتجديد الخطاب الثقافي المصري..

د. مصطفى مرتضى

مدينة نصر - القاهرة

2015

الفصل الأول

إشكالية تعريف المثقف

- تمهيد: تناول موضوع المثقف والسلطة وأهميته (على المستوى العالمي والإقليمي والمحلي).
- المثقف والسلطة رؤية نظرية ومنهجية:

1- مفهوم المثقف: التحديد الفردي لتعريف المثقف.

2- التحديد الطبقي للمثقفين.

3- مفهوم السلطة.

الفصل الأول

إشكالية تعريف المثقف

تمهيد

تناول موضوع المثقف والسلطة وأهميته (على المستوى العالمي والإقليمي والمحلي):

يكاد ما يقرب من قرن من الزمان يمر على الوطن العربي بعد استشعاره لتأخره التاريخي وإفاقته على حالة الدونية الحضارية التي يعيشها، خلال هذه الفترة الطويلة تبلورت العديد من الرؤى والتيارات الفكرية والمذهبية التي حاولت تشخيص هذا الواقع الجديد وتشريحه لتبين مكامن النقص واستشراف الحلول، فقد ظهرت إلى الوجود تيارات فكرية وممارسات متنوعة بدءًا من الحركات الأصولية بمختلف ألوانها مرورًا بالليبرالية ودعاة التقنية وصولًا إلى التيارات القومية والاشتراكية.

لقد كان هم كل هذه التيارات استدراك التخلف التاريخي وتحقيق التقدم المنشود الذي يعيد للأمة العربية مكانتها ودورها في التاريخ الحديث، إلا أن العديد من الظروف والعوامل تضافرت لتجعل الاختيار صعبًا وعسيرًا أمام كل تيار من هذه التيارات. من هذه العوامل ما هو خارجي ومنها ما هو داخلي، بعضها موضوعي يعود إلى طبيعة البنيات الاجتماعية والسياسية والثقافية. وبعضها ذاتي يعود إلى التصورات والإرادات والأفراد. وإذا كنا نحاول التمييز بينها فليس ذلك إلا من قبيل التصنيف في سبيل الفهم؛ لأن هذه العوامل متداخلة ومتشابكة فيما بينها. ولعلي أعني هذه العوامل تمثل في أن عملية الاستنهاض لم تكن تتوقف فقط على الاستعداد الذاتي وحسن النية وصفاء الإرادة، بل على وجود واقع عالمي جديد انتقل فيه مركز الثقل والقرار من العالم العربي ذاته إلى المنطقة الحضارية الأوروبية.

إذ أفاق الوطن العربي على توازن عالمي جديد سلب العالم العربي حرية القرار وحرية الوجود. هذه السيطرة لم تكن سيطرة على الإرادة السياسية العربية فقط، بل كانت سيطرة سياسية واستغلالًا اقتصاديًا واستتباعًا ثقافيًا وفكريًا، ورغم أشكال المقاومة التي أبدتها الأمة العربية قطريًا وقوميًا للخروج من التخلف وتحقيق الاستقلال السياسي والتحرر الاقتصادي والثقافي، إلا أن تلك المقاومة قد باءت بالفشل.

وهكذا ظلت الأمة العربية تتراوح في محاولتها بين الرغبة في التحرر والنهوض وواقع السيطرة العالمية الذي تتجدد أشكاله ومحاولاته باستمرار.[1]

فعلى المستوى الاقتصادي: تعثرت محاولات التنمية الاقتصادية؛ لأنها حدثت في الأغلب الأعم ضمن نموذج رأسمالي مشوه يكرس التبعية بدلًا من أن يكسر طوقها وتزايدت مديونية الوطن العربي في الفترة الأخيرة بشكل مهول. وارتفعت معدلات التضخم بسبب ارتباط الاقتصاديات العربية بالسوق العربية بل وتعثرت سياسة التكامل بين الاقتصاديات العربية بسبب ولاء كل منها للاقتصاد الرأسمالي، فلم تنشأ السوق العربية المشتركة التي كان من الممكن أن تكون إحدى أدوات التحرر الاقتصادي. بل إن الغرب الرأسمالي نجح في تحويل الموارد الاقتصادية العربية إلى أداة للسيطرة على الدول العربية، بالإضافة إلى سعي الدول الرأسمالية الغربية إلى إجهاض معظم محاولات التصنيع للتنمية التي سعت هذه البلدان العربية إلى تحقيقها من أجل التخلص من السيطرة والاستغلال الاقتصادي الذي تعرضت لهما طوال المراحل التاريخية؛ لأن السيطرة الاقتصادية الغربية لا تسمح إلا بإنتاج ما يغدو لها عناء مكلفًا.

وهكذا لم تستطع الدول العربية أن تطور الإنتاج الفلاحي، وتحقيق الأمن الغذائي لشعوب تتزايد نسبتها السكانية تزايدًا متسارعًا، وبذلك ظلت اقتصاديات العالم العربي تتخبط بين التبعية الاقتصادية والتكنولوجية والمالية والنقدية للاقتصاديات الغربية، وأصبح الاقتصاد العربي كله تحت رحمة صندوق النقد الدولي باعتباره أحد آليات التبعية الاقتصادية، والذي استطاعت القوى الأوروبية الرأسمالية الغربية من خلال السيطرة على الفائض الاقتصادي

---

(1) مجلة الوحدة، مهام المثقف العربي وتحديات المرحلة الراهنة، المجلس القومي للثقافة العربية، العدد 66، مارس 1990، ص 3 - 4.

المنتج محليًا في البلدان العربية المتخلفة وتحويله إلى العواصم الرأسمالية الغربية المتقدمة صناعيًا.

أما على المستوى الاجتماعي: فقد أدى التدخل المباشر للغرب والسيطرة الاقتصادية إلى خلل كبير في التوازن بين القطاعات الاجتماعية وهذا ما أذكى التفاوت الإنتاجي بين القطاعات والجهات وتسبب في استفحال الفقر وارتفاع معدلات الهجرة الداخلية والخارجية، وقد أدى هذا التفكك العشوائي لجسم المجتمع العربي إلى تعميق الهوة بين الطبقات وتفسخ قيم التعاضد والتماسك الاجتماعي وعلاقاته التي كان المجتمع العربي التقليدي قائمًا عليها، فتفككت البنيات الاجتماعية التقليدية كالأسرة والقبيلة وحصل نوع من المسخ الاجتماعي انعكس على الإنسان العربي ونشأت التجمعات السكنية الهجينة في المدن التي داهمها الاكتظاظ وما يرتبط به من عنف وانحراف. مما أعطى الواقع الاقتصادي العربي صورة رأسمالية همجية لا تعرف العقلنة ولا التخطيط العقلاني.

وبالتالي، فقد ارتبطت علاقات الاستغلال والتبعية التي مارستها القوى الأوروبية الرأسمالية وما زالت تمارس على مجتمعات العالم الثالث بعامة والمجتمعات العربية والشرق أوسطية بخاصة، على تغير ملامح الخريطة الطبقية والاجتماعية في هذه المجتمعات، وهو ما أدى إلى نشوء أنساق القيم الاجتماعية التقليدية التي كانت تمثل دعائم أساسية في تماسك هذه البنيات التقليدية.[1]

أما الخريطة السياسية العربية: فقد عرفت ترسيخ وتعميق الكيانات القطرية واستفحال ظاهرة الصراع بين هذه الكيانات القطرية إما لأسباب تتعلق بالحدود الموروثة عن الاستعمار أو بسبب الصراعات المذهبية أو بسبب المحاور والتحالفات، وإن ممارسة السلطة التي كان من المفروض أن تتطور لتحقيق الديموقراطية والعدالة الاجتماعية على المستويين الاجتماعي والسياسي وفي اتجاه نظم ديموقراطية حقيقية يقوم فيها الحكم على أساس سلطة الشعب التي تقوم على حرية الاختيار والإرادة، فلم تحقق التطور المنشود، بل إن غياب الحريات الأساسية كحرية الاجتماع والانتماء وإنشاء الأحزاب والمنظمات وحرية الرأي والفكر ظل سمة

---

(1) المصدر السابق، ص 5 - 6.

أساسية للحياة السياسية العربية الحديثة. هذا بجانب الطغيان السافر للمجتمع السياسي والعسكري على المجتمع المدني والمحلي.

هذه السمات التي لمسناها في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية انعكست بشكل مباشر في المجال الثقافي والفكري. فالثقافة العربية بصفة عامة والثقافة المصرية بصفة خاصة تختنق اليوم في المؤسسات الرسمية التي تحاول ترسيم الثقافة وتسجيلها وتطويعها لخدمة مصالح وأهداف النظام السياسي القائم، ومن ثم أصبحت الثقافة السائدة هي تلك التي تعبر عن مصالح الفئات والطبقات الاجتماعية التي تتمتع بنفوذ اجتماعي واقتصادي وسياسي. وليست الثقافة الشعبية أو الجماهيرية.

والأمر لم يقف عند حدود استتباع المجتمع المدني للمجتمع السياسي والعسكري، بل تسعى السلطات الحاكمة إلى ابتلاع الفكر والثقافة والعقل وإلحاق ذلك كله بالدولة والسلطة ليصبح مجرد صدى لها وأداة تبرير وتسويغًا للممارسات المختلفة، فالثقافة الرسمية هي في الأساس ثقافة تبرير وثقافة تسيير الأمر الواقع تفتقد البعد التحليلي والبعد النقدي الذي يسم كل ثقافة لا تدور في ركاب السلطة، وبالتالي هي ثقافة سلطوية مغلقة تفتقد كل بعد استراتيجي[1]. وبذلك يتحقق للدولة هيمنتها الكاملة عن طريق جهاز القمع الذي تحرمه ترسانة من القوانين المقيدة للحريات للعمل على تهميش الثقافة ودور المثقفين بإزاحة الأسئلة الرئيسة بعيدًا جدًّا عن بؤرة الوعي الجماهيري وإحلال أسئلة جزئية أو غيبية في مجملها[2].

هذه بعض مظاهر الثقافة التي تسعى الأنظمة العربية بصفة عامة ومصر بصفة خاصة لتسييدها وإشاعتها وتغذيتها وبثها في الجماهير لمواجهة أزمة مصداقيتها السياسية والاقتصادية والأيديولوجية وهي تستخدم لتحقيق ذلك مختلف وسائل الإعلام والتعليم والثقافة من إذاعة وتليفزيون ومسرح وسينما ومدرسة وكتاب وغير ذلك.

---

(1) محمود أمين العالم: مفاهيم وقضايا إشكالية، دار الثقافة الجديدة، الطبعة الأولى 1989ص 19.

(2) فريدة النقاش: تهميش الثقافة، والهيئة الثقافية للثورة المضادة في: ندوة قضايا المجتمع المدني العربي في ضوء أطروحات جرامشي، مركز البحوث العربية، القاهرة، 1992، ص 252.

إنها محاولة لإشاعة الوعي الزائف، وفي قلب الوعي الزائف يتحقق ما يُسمى بالغزو الثقافي فهذا الغزو ليس عملية خارجية فحسب كما يُقال، وإنما هو كالتبعية السياسية والاقتصادية جزءًا من العملية الاجتماعية والأيديولوجية الداخلية بل هو وجه من أوجه هذه التبعية نفسها، إنه استحضار لكل القيم والتصورات الاغترابية المعادية لروح العقلانية والديمقراطية والنقد والإبداع.(1)

ويقول محمود أمين العالم:(2) حسبي أن ألخص هذه الأزمة بفقرة واحدة من تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان. وهي أن الرأي العام العربي يدرك أن الهزائم والانتكاسات التي لحقت بالأمة العربية في السنوات الأخيرة ليست قدرًا محتومًا وليست دلالة على عجز هذه الشعوب. وإنما بسبب عجز الأنظمة وأن هذه الشعوب قد سجلت في الماضي القريب انتصارات باهرة وقدمت أعزة التضحيات. وأن أهم أسباب الأزمة الحاضرة هي التغييب القسري للجماهير العربية عن المشاركة في تقرير مصيرها والإسهام في صياغة حاضرها ومستقبلها والدفاع عن أوطانها، وإن هذا التغييب يبدأ بمصادرة الحريات الأساسية للجماهير، وينتهي بالانتهاك الفاضح لحقوق الإنسان الفرد.

وأمام هذه اللوحة كان من الطبيعي أن تبرز إشكالية العلاقة بين المثقفين الذين هم (طلائع الوعي الاجتماعي على اختلاف انتماءاتهم واتجاهاتهم) وبين الأنظمة الحاكمة أو بين الثقافي والسياسي، فالمثقف العربي المعاصر بصفة عامة والمثقف المصري بصفة خاصة لا يخرج ولا يفلت عن الخصائص سابقة الذكر بتأثيراتها وانعكاساتها وتفاعلاتها، وهي نفسها في عمق الأعماق خصائص اجتماعية. إنه ببساطة نتاج لحالة الأمية التي تبلغ نسبة كبيرة في مجتمعاتنا، نتاج لحالة التدين التي تتمثل في الغالبية العظمى من جماهيرنا، نتاج لحالة التجزئة التي آلت إليها بلادنا وحالة التبعية الاقتصادية ومضاعفاتها السياسية والاجتماعية والثقافية، نتاج لحالة التعددية الطائفية والمذهبية والعرقية، نتاج لحالة التاريخ الحضاري المتنوع والمتراكم من عصور البابليين والفينيقيين والفراعنة والبربر إلى العصر المسيحي وعصور الإسلام المتعاقبة بالغزوات الأجنبية المتتالية.

(1) أمينة رشيد: أنطونيو جرامشي، والهينة بين الأيديولوجي والسياسي، قضايا فكرية، الكتاب التاسع عشر، 1990، ص 143.

(2) محمود أمين العالم: مفاهيم وقضايا إشكالية، مصدر سبق ذكره، ص 27.

هذه الحالات وغيرها كثيرة، تتفاعل مع بعضها البعض وتثمر في النهاية تركيبة مميزة الخصائص التاريخية، والأمر ذاته ينطبق على مقولات السلطة وأطروحتها والموقف منها وموقفها من الثقافة والمثقف عضويًا كان أو تقليديًا.(1)

إن مأزق العلاقة بين المثقف والسلطة سوف يظل قائمًا ما دام المجتمع البشري بحاجة إلى السلطة. وكل نجاح في حل هذا المأزق سوف يظل نسبيًا؛ حيث لا يخفى أن الإشكالية هنا تنشأ نتيجة الاختلاف في الطبيعة ... طبيعة كل من الثقافة والسلطة.(2)

وتعد مشكلة موضوعنا من المشكلات الثابتة على مر العصور، فالعلاقة بين الطرفين هي علاقة تعارض أو تضاد في كثير من الأحوال، وهي علاقة تداخل أو ارتباط في كل الأحوال. رجل السلطة يجد في نفسه دائمًا قائدًا للأوركسترا الاجتماعي بكامله. والمثقف وخصوصًا المثقف المصري الذي يقول به «جرامشي» لا يرى في نفسه أقل من رائد من رواد التغيير الاجتماعي. يزيد في دوره أوديموته وقيمته أحيانًا على رجل السلطة أو رجل السياسة العملية الذي يحاول أن يغتصب لنفسه وبحكم موقعه في السلطة وبوسائلها حتى احتكار الزيادة والقيادة وتوجيه الحاضر، والمستقبل.

فأين الوهم والحقيقة إذن في هذا الصراع بين الطرفين؟ وما طبيعة العلاقة بينهما في الواقع؟ وهل تغير العصور المتعاقبة من جوهرها أو من أشكالها فحسب..؟ وما الدور الحقيقي للمثقف في مجتمعنا النامي والمتخلف - أوالباحث عن مشروع النهضة - في ضوء هذه العلاقة المتعارضة بين طبيعة كل من المثقف وطبيعة رجل السلطة؟ إنها إشكالية لابد من مناقشتها وتحليل عناصرها وقياس أبعادها وامتحان تأثيراتها المختلفة في الواقع المصري عبر مراحله المختلفة وتحديدًا من عام 1970 - 1990.

ومن ثم فإن إشكالية الموضوع تفرض علينا منذ البداية أن نحدد من هو المثقف وإلى أي مدى يمكن أن نتبنى مفهومًا إجرائيًا للمثقف المصري يتناسب وخصوصية المجتمع المصري (البنائية والتاريخية)؟

(1) غالي شكري: المثقفون والسلطة في مصر، مؤسسة أخبار اليوم، ط1، القاهرة، 1990، ص 52.
(2) السيد محمد حسن الأمين: تجليات أزمة المثقف والسلطة في الواقع العربي والإسلامي، مجلة المنطق، العدد 99، بيروت، 1994، ص 15.

المثقف والسلطة رؤية نظرية ومنهجية

1- مفهوم المثقف: التحديد الفردي لتعريف المثقف:

أولًا: مفهوم المثقف: ليس من اليسير تعريف هوية المثقف وتحديدها بشكل واضح ودقيق. والسبب في ذلك هو اختلاف مفهوم المثقف من لغة إلى أخرى واختلاط هذا المفهوم بغيره من المفاهيم المتقاربة منه أو المتداخلة معه، فضلًا عن عدد وجهات النظر التي يعالج مفهوم المثقف في ضوئها، ولذلك يختلف الباحثون فيما بينهم حول تعريف المثقف، ولا يكاد ينعقد اتفاق حول هذا المعنى وبالتالي تتعدد وتتنوع التعريفات التي يطرحونها في هذا المجال[1]. وهذا لأن المفهوم محاط بالغموض مما عمل على إثارة المناقشة حول معناه ودوره وتقييمه ووظيفته وأهدافه[2].

ومجرد القول بأن هناك محاولة لتعريف المثقف فإن هذه المحاولة تثير في حد ذاتها تعدد وجهات النظر وتنوع الرؤى حول كل من معناه وتقييمه وتشخيصه[3]. لذلك ينبغي علينا أن نحدد طبيعة هذا المفهوم كما جاء في أدبيات تعريفه على المستوى الفردي ثم نناقش بعد ذلك تشخيص التكوين الاجتماعي للمثقفين وطبيعته.

أولًا: تعريف المثقف في أدبيات علم الاجتماع:

استخدمت في التراث العربي والإسلامي كلمات عديدة، للإشارة إلى معنى المثقف مثل (صاحب القلم - الفقيه - العلامة - الشاعر - الفيلسوف - الحكيم - الشيخ) وهنا يشير ابن خلدون إلى أن حظ

---

(1) السيد عبد الحليم الزيات: المثقفون المصريون بين جدليات النشأة وإشكالية الفعل، مجلة الوحدة، العدد 66، مارس 1990، ص 147.

(2) محمد أحمد إسماعيل: دور المثقف في التنمية السياسية دراسة نظرية مع التطبيق على مصر، القاهرة 1985 جـ 1، صـ 49.

(3) مزيد من التفصيل حول تعريف المثقف انظر:

Burns. James Macgregor. Leadership. Harper colophon Book, Harper, Row, publishers, New York. Lonoon. 1978. P. 141.

Lipset. S. M. and Dobson, Richard. B. "The Intellectual as critic and the rebel: with special Reference to the united states and the Soviet union", Daedalus, Journal of the American Academy of arts and Sciences. U. S. A.. summer, 1972. P. 137..

أهل الفكر أو أهل القلم يتسع أو يضيق طبقًا لدرجة الازدهار والاستقرار في مجتمعهم ولكن دون الإخلال بجوهر وظائفهم الاجتماعية، حيث يقول ابن خلدون في ذلك «اعلم أن السيف والقلم كليهما آلة لصاحب الدولة يستعين بهما على أمره - إلا أن الحاجة في أول الدولة إلى السيف ما دام أهلها في تمهيد أمرهم أشد من الحاجة إلى القلم؛ لأن القلم في تلك الحال خادم فقط ومنفذ للحكم السلطاني. والسيف شريك في المعونة كذلك في آخر الدولة، حيث تضعف عصبيتها.

وأما في وسط الدولة فيستغنى صاحبها بعض الشيء عن السيف لأنه قد تمهد أمره ولم يبق همه إلا في تحصيل ثمرات الملك من الجباية والضبط ومباهاة الدولة وتنفيذ الأحكام. والقلم هو المعين له في ذلك، فتعظم الحاجة إلى تصريفه، وتكون السيوف مهملة في مضاجع إغمادها إلا إذا أنابت نائبة أو دعيت إلى سد فرجة، ومما سوى ذلك فلا حاجة إليها، فيكون أرباب القلم في هذه الحالة أوسع جاهًا وأعلى رتبة، وأعلم نعمة وثروة، وأقرب من السلطان مجلسًا وأكثر إليه ترددًا، وفي خلواته نجيا؛ لأنه حينئذ آلته بها يستظهر على تحصيل ثمرات ملكه والنظر إلى أعطافه، وتثقيف أطراف والمباهاة بأحواله».[1]

وحديثًا شاع استخدام كلمات المتعلم - والمثقف والأديب والعالم والفنان لتدل على الشيء نفسه تقريبًا. وفي اللغات الأوروبية الحديثة استخدمت أيضًا كلمات عديدة لمن صناعته الأساسية هي التفكير والإنتاج الثقافي منها المتعلم (Educated)، والدراسي المتمرس (Scholar)، والمثقف المطلع (Cultured)، والمثقف النشيط (Intellectual)، هذه الكلمة الأخيرة هي الأكثر شيوعًا والأقرب للمصطلح العربي، وتختلط في اللغات الأوروبية كلمتا (Intelligensia) و(Intellectual) في كثير من الكتابات أو أحيانًا نرى في كثير من الكتابات العربية هذا الخلط بين الكلمتين: فالأنتلجنسيا مدلول تاريخي - اجتماعي محدد يشير إلى المتعلمين تعليمًا عاليًا حديث من (الأطباء والمحامين والمهندسين والمعلمين والصحفيين والكتاب والعلماء في روسيا القيصرية وأوروبا الشرقية)، سواء أكانوا مشتغلين بالفكر أم عدمه وسواء أكانت لهم اهتمامات عامة خارج مهنتهم وتخصصاتهم أم لم تكن.[2]

(1) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، الفصل الخامس والثلاثون في التفاوت بين مراتب السيف والقلم في الدول، انظر: طبعة دار القلم، بيروت، ص 257.

(2) سعد الدين إبراهيم: المفكر والأمير، دراسة في تجسير الفجوة بين صانعي القرارات والمفكرين، في ندوة الأنتلجنسيا العربية، عمان، 1988، ص 553.

وفي اللغات الأوروبية الحديثة نجد عددًا من التعريفات للمثقف، حيث يرى «ماكس فير» أن المثقف هو الشخص الذي تمكنه صفاته الخاصة من النفاذ إلى منجزات لها قيمة ثقافية كبرى، ويرى، «بارسونز» أن المثقف هو الشخص المتخصص في أمور الثقافة ويضع اعتباراتها فوق الاعتبارات اليومية المعتادة، بينما يرى «لويس فويير» أن المثقف هو المتعلم والمهني من الطبقة الوسطى الذي يختلف عمن يعمل بالصناعة والتجارة من الطبقة العليا والطبقة الدنيا، بينما يرى «إدوارد شيلز» أن المثقف هو الشخص المتعلم الذي لديه طموح سياسي إما مباشرة بالسعي لكي يكون حاكمًا لمجتمعه، أو طموحات غير مباشرة للسعي إلى صياغة ضمير مجتمعه والتأثير على السلطة السياسية في صياغة القرارات الكبرى.

ويرى أيضًا أن المثقف هو الذي يستخدم في اتصالاته وتعبيراته رموزًا مجردة عن معظم أعضاء المجتمع وبذبذبة أعلى نسبيًا تتعلق بالإنسان والمجتمع والكون، ويشير إلى أنه بسبب العدد الفقير نسبيًا للمثقفين في الدول النامية فإن الأشخاص ذوي التعليم الحديث والمتقدم يجب أن نعتبرهم طبقة مثقفة.[1] إنه رغم هذا التعريف فإننا لا نوافق «إدوارد شيلز» على أن المثقفين طبقة بل إننا نعتقد أنهم فئة أو شريحة اجتماعية متباينة ومختلفة موزعة على مختلف الطبقات.

وينطلق «Lipset» من الأساس نفسه وإن كان قد أضاف في تعريفه بين الوظائف المتباينة للمهن الثقافية ويعرف «Lipset» المثقف قائلًا: «إنني سوف أعرف المثقفين بصورة مستقلة عن انتماءاتهم أو ارتباطاتهم الاجتماعية ومنفصلة عن نزعاتهم السياسية، فالمثقفون هم الأشخاص الذين يمكن أن ننظر إليهم مهنيًا» باعتبارهم تلك الفئة المستغرقة في إنتاج الأفكار (كالباحثين والصحفيين والعلماء .... إلخ).[2]

---

(1) المصدر السابق، ص 544.

*Ale Ksander Gella (Editor), The Intelligensia and the Intellectuals: theory, Method and case study. New York

: sage studies in International sociology, 1976, Pp. 10 - 40.

Edward shills «The Intellectuals and the powers and other Essays (Chicago: University of Ch 1972, Pp. 27 - 29. (Sserp ogaci).

(2) محمد أحمد إسماعيل، مصدر سابق صـ 51.

ويلاحظ في هذا التعريف الذي ساقه ليبست Lipset لمفهوم المثقفين أنه يكشف لنا عن العديد من القضايا التي تسهم في صياغة مجموعة من التساؤلات مثل ما هو بالضبط الموقع الذي يحتله المثقفون في المجتمع؟ ثم ما العلاقة القائمة بين مواقعهم التي يشغلونها في المجتمع وآرائهم السياسية؟ وما المداخل التاريخية التي قد تكشف عن كثير من هذه القضايا؟

ويقترب من هذا المفهوم والتعريف «بوتومور»[1] الذي أشار إلى أن المثقفين عبارة عن جماعة صغيرة تتألف من أولئك الذين يسهمون مباشرة في نقل ونقد وابتكار الأفكار، وهي عبارة عن الفنانين والفلاسفة والعلماء والمؤلفين والمفكرين والمتخصصين في النظريات الاجتماعية والمعلقين السياسيين.[2]

ورغم وجاهة هذه التعريفات إلا أنها انطلقت من المدخل الثقافي في تعريفها للمثقف وتجاهلت تمامًا البعد الاجتماعي أو الإطار الاجتماعي للمثقف. وعليه فمن المفيد عرض بعض النماذج التي اهتمت بالبعد الاجتماعي في تعريف المثقف فيذهب «سارتر»[3].

إلى أن المثقف هو الإنسان الذي يدرك ويعي التعارض القائم فيه وفي المجتمع بين البحث عن الحقيقة العملية (مع كل ما يترتب عليها من ضوابط ومعايير) وبين الأيديولوجيا السائدة مع (منظومتها من القيم التقليدية) فإن المثقف عند «سارتر» هو الشاهد على المجتمعات الممزقة التي تنتجه لأنه يستبطن تمزقها بالذات، وهو بالتالي ناتج تاريخي، وبهذا المعنى لا يسع أي مجتمع أن يتذمر ويشتكي من مثقفيه دون أن يضع نفسه في قفص الاتهام؛ لأن مثقفي هذا المجتمع ما هم إلا من صُنعه وتاريخه.[4]

---

(1) مزيد من التفاصيل حول تعريفات المثقف انظر:
بوتومور، الصفوة والمجتمع، دراسة في علم الاجتماع السياسي، ترجمة محمد الجوهري وآخرون، دار المعارف، القاهرة، 1987، ص 68.

(2) المصدر السابق، ص 52.

(3) مزيد من التفاصيل حول تعريف المثقف عند سارتر:
جان بول سارتر، دفاع عن المثقفين، ترجمة: ور طرابيشي، منشورات كلية الآداب، بيروت، 1973، ص 30 - 33.

(4) انظر: غالي شكري: المثقفون والسلطة في مصر، مرجع سابق.

أما فويير «Feuer»[1] فقد أكد بدرجة أكبر على الأبعاد الاجتماعية في تعريفه للمثقف؛ حيث أوضح أن مصطلح المثقف قد أخذ معنيين مختلفين: الأول: المثقف هو الشخص الذي تمتد أفكاره إلى نطاق أبعد من نطاق مهنته. وحيث يطمح بشكل دائم إلى الاهتمام بالقضايا والمشكلات الحقيقية والنهائية انطلاقًا من خبرته الذاتية أو يشير مصطلح المثقف الآخر: إلى أن الشخص الذي لديه اهتمام والتزام بقضايا المجتمع؛ والتزام أيضًا بانتقاد المجتمع والنظام الاجتماعي فهم يعتبرون أيديولوجيين أكثر منهم فلاسفة، أي المثقفين فلذا فهم يهتمون بالدرجة الأولى بالأفكار كأسلحة أكثر من اهتمامهم بحقيقة الأشياء، أي المثقفين في تصور «فويير» هم حاملو الأيديولوجيا أي أن العلماء والباحثين يخرجون من نطاق هذه الفئة، كما أن مفهوم المثقفين لا يتساوى مع الأشخاص المتعلمين. فمعظم المهندسين والمحاسبين وعلماء الفيزياء والرياضة لا يعدون من المثقفين، فهل المثقفون هم الذين يهتمون بالإصلاحات الاجتماعية؟

يجيب «فويير» قائلًا: إن الكثير من الأشخاص كالمحامين وعلماء الاقتصاد الذين يقدمون العديد من الإصلاحات على أساس من خبرتهم المهنية لا يعدون من المثقفين، فما الذي يمثل إذن السمة المحددة للمثقف؟ إن المثقف هو الشخص الذي يملك على الأقل قدرًا من المعرفة والأفكار، والذي يكون مكرهًا عاطفيًا على تحدي العالم الذي يعيش فيه.[2]

وفي الاتجاه نفسه يشير «هشام شرابي»[3] إلى أن ما يميز المثقف في أي مجتمع صفتان أساسيتان هما الوعي الاجتماعي الذي يمكّن الفرد من رؤية المجتمع وقضاياه من زاوية شاملة. وتحليل هذه القضايا على مستوى نظري متماسك، وكذلك الدور الاجتماعي الذي يمكن لوعيه الاجتماعي أن يلعبه بالإضافة إلى القدرات الخاصة التي يضيفها عليه اختصاصه المهني أو كفاءته الفكرية، وعليه فالتعليم حتى وإن كان جامعيًا، لا يضفي على الفرد صفة المثقف بصورة آلية فالعلم ما هو إلا اكتساب موضوعي ولا يشكل ثقافة في حد ذاته، إنه يصبح ثقافة

---

(1) Lewis. Feuer, S. Ideology and The Ideologistis, Basil Black Well, Oxford, 1975, Pp. 202, 205.

(2) محمد أحمد إسماعيل: مصدر سابق، صـ 54.

مزيد من التفاصيل حول تعريف المثقف انظر:

Lewis, Feure, S. Op. Cit., P. 204.

(3) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1977، ص 100.

بالمعنى الشامل إذا توافر لدى المتعلم الوعي الاجتماعي، ذلك العامل الذاتي الذي من خلاله فقط يصبح الفرد مثقفًا حتى ولو لم يكن يعرف القراءة والكتابة.

وفي السياق نفسه يعرف «برهان غليون»[1]. المثقفين بأنهم تلك المجموعة من الناس والتي تتميز عن غيرها بأنها تجعل من التفكير في الواقع العربي والمصلحة العامة عمومًا أحد همومها الرئيسية؛ وتشارك في الصراع الاجتماعي والسياسي من أجل دفع هذا الواقع حسب الرؤى التي تراها مشاركة وقد تتخذ أشكالًا مختلفة سياسية وفكرية، وهو ما يتفق ومفهوم الأنتلجنسيا الكلاسيكي الذي عرضنا له سابقًا ويعني أن هذه المجموعة ليست طبقة واحدة بالضرورة ولا فئة متفقة الأهداف والآراء ولا هي مجموعة حزبية أو فكرية أو سياسية، كما أنها لا تعني أولئك الذين يمارسون مهنة الكتابة أو الأدب وأصحاب العلم، وإنما هي مكانة اجتماعية سياسية أو وظيفة في النظام الاجتماعي يقوم بها جمع متميز من حيث الأهداف والعقائد والأصول الاجتماعية من مفكرين وغير مفكرين وهذا يعني بالضرورة أن لهذه المجموعة المتنوعة موقفًا سياسيًّا وممارسة سياسية إيجابية سواء تمت هذه الممارسة من خلال العمل الحزبي أو خارجه.

في حقيقة الأمر عندما نناقش مفهوم المثقف عند «برهان غليون» نجده يؤكد أن المثقف الساكن الذي لا يهتم بالصالح العام لا يدخل ضمن فئة المثقفين، وأن شرط الحديث عن المثقفين كفئة متميزة هو وجود الاهتمام السياسي عند هؤلاء، سواء كانوا مفكرين أو مديرين أو سياسيين أو مهندسين أو مهنيين كالأطباء... إلخ.

هذا بالضبط هو المعنى الكلاسيكي لكلمة «الأنتلجنسيا» فهو لا يصبح كذلك حسب مفهوم «برهان غليون» إلا إذا حقق الشرطين المذكورين وهما القيام بممارسة منظمة للتفكير في الواقع الاجتماعي السياسي، والمشاركة في تغييره، هما خاصيتان مترابطتان. وهذا الهم الواحد وليس التكوين الواحد، هو الذي يوحد هذه الفئة المقسمة ماديًّا وسياسيًّا ويجعلها مركز تداول قويًّا للأفكار والرؤى، فيما بينها ويخلق لديها في الوقت نفسه إطارًا واحدًا في التفكير وطرح المسائل ومواجهة المشكلات وفي هذه اللحظة تكون الأنتلجنسيا قد وصلت إلى قمة الدور الذي يمكن أن تلعبه في المجتمع، وبهذا المعنى فإن الدور الأكبر هو أن تبلور

(1) برهان غليون: الأنتلجنسيا والسياسة والمجتمع، دار الاجتهاد، العدد الخامس، بيروت 1989، ص 17.

الرؤى والأفكار والخطط والاستراتيجيات الممكنة لكل أطراف الصراع الاجتماعي معًا، وأن تسمح بتجاوز هذه الرؤى الجزئية في الوقت نفسه وتوحيدها في تيارات قوية قابلة للحوار وللتفاهم فيما بينها ثم التوصل إلى مواقف اجتماعية موحدة.

ويشير «طه حسين» إلى أنه ليس كل متعلم مثقف بالمعنى الدقيق للكلمة، فالمثقف هو الشخصية المصرية بما تمتاز به من تهيؤ للطبع والعقل لقبول المعرفة، مهما تختلف فروعها، ومهما تكون مادتها، ويحدد تبعة هذه الشخصية بالقياس إلى البيئة التي يعيش فيها بمقدار ما يكون لها من حظ في الثقافة أو حظ في العلم أو حظ في كليهما وذلك أن الإنسان لا يحسن العلم ليجعله شيئًا بينه وبين نفسه دون أن ينفع به أحدًا من الذين يعيشون معه في بيئته أو وطنه، وإنما يحسن العلم والثقافة ليكون مصباحًا يضيء لمن حوله من الناس سبيل الحياة وسبيل الرقي وسبيل المعرفة أيضًا.

وهنا يقول «طه حسين»: إني معجب بهؤلاء المثقفين من المصريين، فهم قد بذلوا الجهد، واحتملوا من العناء، ما لا يشعر به المعاصرون لهم وما سيقدره لهم التاريخ حق قدره، نشأوا في بيئة معادية للثقافة أشد العداء، ممانعة لها أشد الممانعة، وقد بدءوا بأنفسهم فحرروها من كثير من التقاليد الثقيلة الفادحة حتى عدتهم بيئتهم شذوذًا وقاومتهم ألوانًا من المقاومة فلم يهنوا ولم يضعفوا وإنما مضوا أمامهم لا يلوون على شيء حتى كتب لهم النصر، قاومهم الشعب؛ لأنه لم يفهم عنهم وقاومهم السلطان الظاهر لأنه أشفق منهم، وقاومهم السلطان الخفي لأنه رأى فيهم قادة الحرية والهداة إلى الاستقلال.

وقد أدركنا هذا العهد الذي لم يكد ينتهي بعد ولا نزال في أعقابه ونشهد بعض آثاره والذي التقى فيه جيلان من المثقفين: أحدهما الجيل القديم الذي كان يتخذ الأدب وسيلة إلى العيش وكسب القوت، ثم إلى كسب الثروة والحظوة عند الكبراء وأصحاب السلطان وعند الأغنياء والموسرين، مهدرًا في سبيل هذا كله بل في سبيل ما هو أيسر من هذا كله كرامته وحريته ورأيه وشعوره أيضًا. والجيل الحديث الذي آثر الحرية والكرامة على كل شيء وتعرض في سبيل الحرية والكرامة لكل شيء، فلم يتخذ الأدب سبيلًا إلى القوت، ولا إلى الثروة ولا إلى الحظوة وإنما اتخذه سبيلًا إلى لذته العقلية ومتعته الفنية وإلى إيقاظ

الشعور، وتنبيه الشعوب إلى حقه وواجبه، وترقية الذوق، وإذاعة هذه الحياة العقلية الجديدة في مصر بوجه عام.

وأدركنا هذا العهد الذي التقى فيه جيلان من المثقفين الأدباء، نزل أحدهما حتى عن رجولته فأصبح طفلًا للمنعم عليه بالقليل أو الكثير. ونزل أحدهما الآخر عن كل شيء في سبيل هذه الرجولة، فاضطر السادة والقادة والأغنياء والمترفون لا إلى أن يكبروه ويقدروه، بل أن يتملقوه ويترضوه ويصبحوا له ظلالًا في بعض الأحيان. وكان السبيل في ذلك أن الجيل الحديث لم ير الأدب عرضًا من الأعراض أو سلعة من السلع يمكن أن تعرض للبيع وإنما رأى الأدب صورة النفس وفيض العقل وخلاصة القلب.[1]

في حقيقة الأمر عند تحليل «طه حسين» في تعريفه للمثقف نجده قد صنف المثقفين إلى نوعين، فهناك المثقفون الذين التمسوا الحياة من العمل في الدواوين والاتجار في الأعمال الحرة، وبيع الكلمة في الصحافة. وهناك المثقفون الذين ثبتوا لمقاومة الشعب وتنكر السلطان وكيد السياسة فانتصرت آراؤهم ومقالاتهم على الرغم ما احتملوا من العنف وما خضعوا له من قمع في حريتهم عن طريق السجون وألوان الخطر المختلفة.

ومن المثقفين الذين أكدوا بدرجة أكبر على الأبعاد الاجتماعية في تعريف المثقف «جواهر نهرو» والذي يرى أن المثقف بطبيعته لا يملك جوابًا نهائيًا عن سؤال ولا يتصور مثل هذا الجواب النهائي، ثم إن المثقف في موقع السلطة ممزق: يراها غيره من الحكام كبيرة، يراها المثقف عاجزة، فغير المثقف يترجم السلطة على أنها القوة فحسب ويريح نفسه ويتعب الآخرين والمثقف يرى السلطة وسيلة لتحقيق غايات مرجوة في العمل الاجتماعي والفكري والسياسي والتأثير بطيء بحكم الأحوال والأثقال وربما الأهوال، وهكذا يشعر المثقف الحاكم أكثر من غيره بالفجوة الهائلة بين الفكرة والعمل. وبين الحلم وتحقيق الحلم. غير أن ميزة «نهرو» كمثقف سياسي من طراز فريد هي أنه لم يجعل إشكاليته خاصة، بل وصل به الأمر حد تصديرها إلى أصدقائه من رؤساء الدول الأخرى، ذلك لأنه كان يرى أن القضية ليست إشكالية مثقف أو إشكالية سلطة بل هي معايير واقع مفروض وقائم بحاجة إلى تغييره،

(1) طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر، مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر، الجزء الثاني، 1938، ص 503 - 505.

إن «نهرو» مثقف إيجابي كان قد حاول تغيير النمط السلبي للسلطة وظل «نهرو» يواصل رفضه للسلطة من موقعه كمثقف وقائد وزعيم.[1]

وفي السياق نفسه لابد وأن نشير إلى اثنين من أبرز المثقفين الثوريين والمناضلين من أجل التغيير الاجتماعي ومقاومة الاستعمار وتحقيق الاستقلال الذاتي والارتباط الوثيق بالجماهير هما «ماوتس تونج وكاسترو» ومراجعة سريعة للتاريخ يتضح لنا أنه من الصعب أن نجد نهضة واحدة من حركات النهضة التي عرفتها الإنسانية في كل العصور وفي الأزمنة الحديثة خاصة قد قامت دون مشاركة المثقفين بها وتوجيهها، وأن الحركات التقدمية في القرن العشرين لم تكن في الواقع حركات بروليتارية بل حركات قادها ونظمها مثقفون يعتمدون على الجماهير ويتحالفون معها. ويرى «ماوتس تونج» أنه بدون مشاركة المثقفين يكون النصر في أية ثورة مستحيلًا. ويضيف أنه يجب أن يكون لدينا جيش ثقافي؛ لأن هذا الجيش ضروري جدًّا لتوحيد صفوفنا وهزيمة العدو.

وحول المعنى نفسه يشير «كاسترو» إلى أن الثورة في البلدان المتخلفة والحركات الثورية المنادية بالتغيير الاجتماعي والسياسي كانت أولًا من صنع المثقفين والجماهير التي تثق بهم وليس من صنع حركة العمال موضحًا أهمية المثقفين ودورهم في المجتمع الحديث سواء بالدول المتخلفة أو الدول الغربية[2].(*)

ومعنى ذلك أن مفهوم المثقف عند «ماوتس تونج وكاسترو» هو المثقف المهموم والثوري والملتزم بالقضايا الجماهيرية على اعتبار أن كل مثقف يهدف إلى دفع الحركة الاجتماعية أو تفسيرها أو توجيهها نحو الأهداف المرسومة؛ ذلك لأن المثقف من وجهة نظرهم هو الذي يستشرف صور المستقبل من خلال ارتباطه الوثيق بالجماهير، وما يميز «ماوتس تونج

---

(1) حمزة مصطفى: المثقف والسلطة، مجلة المنار، العدد 29، السنة الثالثة، منتدى الفكر العربي، مايو 1987، ص 100 - 105.

(2) عاطف العقلة عضيبات: أزمة المثقفين العرب، دراسة تحليلية، مجلة المنار،العدد 92، السنة الثالثة. منتدى الفكر العربي، مايو 1987، ص 108 - 110.

(*) لمزيد من التفاصيل حول دور المثقفين:انظر: السيد الحسيني: علم الاجتماع السياسي المفاهيم والقضايا، دار المعارف، القاهرة، 1981، ص 28 - 284.

وكاسترو» في تصورنا أنهما بالإضافة لكونهما مثقفين فإنهما أيضًا رجلا سلطة وقيادة مثلهما مثل «نهرو ونكروما وسيكورتوي وسنجور وغيرهم» واستطاعوا جميعًا أن يتحملوا مسئولية الحكم مشتركة بين رجل السلطة الذي يتخذ القرار وبين المثقف الذي يهيئ مستلزمات صنع القرار سواء على صعيد اتخاذه أم تنفيذه[1]. وفي كل الحركات الثورية كانت تجسيدًا كبيرًا لأفكار وتصريحات قادتها الملهمين «ماوتس تونج وكاسترو» وكان أهم عنصر مشترك بين هذه الحركات هو مقاومتها للاستعمار وتحقيق الاستقلال الذاتي والارتباط الوثيق بين القادة المثقفين والجماهير.[2]

وعن التزام المثقف بالتعبير عن القضايا المجتمعية يشير «مجدي حجازي» إلى أن المثقف ليس بالضرورة خريج التعليم العالي أو الذي حصل على قسط كافٍ من التعليم، كما أنه ليس الفني المتخصص، فقد تكون هذه المحددات صالحة للتطبيق في مجتمعات أخرى غير مجتمعاتنا العربية وبالتالي نحن في حاجة إلى تصنيفات أخرى في ضوء رؤية واقعنا العربي وظروفه الخاصة؛ إذ تشير الخبرة التاريخية في مجتمعاتنا العربية أنه إلى جانب الأنماط والشرائح المتعلمة والمتخصصة والفنية يوجد نمط آخر نشير إليه بنمط (المثقف بالخبرة)، ونعني به ذلك الشخص الذي أوتي حظًّا من المعرفة تشكل وتطور من خلال خبرة الممارسة اليومية أو من خلال خبرة الصراع مع الحياة المعيشية هذا القدر المعرفي الذي يتيح له توصيف قضايا مجتمعه، يدفعه نحو إيجابية توظيف هذه المعرفة في تحليل المجتمع ونقده. وما يقابله من قضايا اجتماعية واقتصادية وسياسية، متخذًا أيديولوجيا خاصة، أي موقفًا مساهمًا في وضع بدائل النظام القائم أو وضع حلول عملية تنبؤية لمجتمعه.

إلا أننا مع ذلك يجب أن ننوه إلى أن «المثقف بالخبرة» يظل مع هذا وفي كثير من الحالات أسير المجتمع المحلي مبدعًا في إطاره راغبًا في نقده مساهمًا في تغييره، داعيًا ليس فقط بمصالح الفئة الاجتماعية التي ينتمي إليها وإنما أيضًا بمصالح الفئات الأخرى المتناقضة مصلحيًّا معه، ومن أمثلة هذا النمط نجد مثقف القرية، وما يمكن أن نطلق عليه المزارع المثقف الذي تمثل

(1) صادق الأسود: المثقف وصنع القرار السياسي، مجلة المنار، مصدر سابق ص 121 - 122.

(2) السيد الحسيني: علم الاجتماع السياسي، المفاهيم والقضايا، مصدر سابق، ص 283.

مصادر معرفته خبرة الحياة وممارساتها مما يؤهله للعب دور أساسي في التغير الاجتماعي داخل مجتمعه. ويقول «حجازي» عن المثقف إنه هو ذلك المفكر الواعي بأهمية قضية الانتماء القومي والواعي بأهمية دوره في إحداث التغيير الاجتماعي القائم على الخلق والإبداع لتنمية مجال الفكر الجدلي المستقل الفكر الذاتي القادر على مجابهة التبعية الخارجية بأشكالها المتعددة والمتطورة.[1] وبهذا المفهوم فإن «مجدي حجازي» يحدد معيار الالتزام صفة من صفات المثقف، الالتزام بالقضايا المجتمعية وما عدا ذلك يخرج من دائرة المثقفين.

في واقع الأمر يجب قبل الدخول في التكوين الاجتماعي للمثقفين أن نحدد بشكل فردي واستنتاجًا مما سبق صور المثقفين، أو بمعنى آخر تنميطًا للمثقفين. حيث اتضح من التصورات والتعريفات السابقة للمثقف وخصوصًا في علاقته بالسلطة أن هذه العلاقة تتسم بوجهين الأول: هو الوجه الإيجابي إن صح هذا التعبير حيث تصل علاقة المثقف بالسلطة إلى قمة توترها حيث يتخذ المثقف موقفًا معارضًا من نظام الحكم وهنا تظهر لنا صورة المثقف الإيجابي ذي النزعة الثورية.

وفي ضوء هذه العلاقة تظهر صورة أخرى يصبح فيها المثقف محض تابع للسلطة وهو صورة للمثقف السلبي الذي يأتمر بأمرها ويوجه فكره لخدمتها وهذا النوع السلبي يندر أن يخلو منه مجتمع من المجتمعات. وإذا كان هذا التنميط للمثقفين هو الذي ساد فكر التصورات السابقة عن تعريف المثقف، فإننا نرى أن تحديد وتنميط المثقفين بشكل دقيق وموضوعي صعب أن يتم دون فهم التحديد الطبقي للمثقفين، حيث إن المثقف بوجه عام لم يكن محض إفراز شيطاني بلا جذور أو انتماء طبقي، حيث إن تحديد هذا التكوين هو الذي يوضح لنا طبيعة الوضع الخاص للمثقف في منظومة البناء الاجتماعي، وهو الذي يحدده إلى حد كبير طبيعة علاقة المثقف بالأنظمة الحاكمة، وتصور هذه الأنظمة للدور الذي يجب أن يلعبه المثقف في المجتمع كما لا ينبغي أن يكون عليه هذا الدور.

وبالتالي، إذا كنا حصرنا تنميطنا الآن ما بين المثقف الإيجابي المهموم بالضرورة بقضايا مجتمعه والذي يبحث عن التغير الاجتماعي ودوره الناقد للنظام الحاكم والمجتمع، وأيضًا

(1) أحمد مجدي حجازي: المثقف العربي والالتزام الأيديولوجي، دراسة في أزمة المجتمع العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 7، الطبعة الثانية، يناير 1989، ص 160 - 170.

المثقف السلبي التابع للسلطة، والذي يعمل بصفة دائمة على تبرير أوضاعها ومصالحها الخاصة على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي، فإننا نفترض وقبل الدخول في التحديد الطبقي للمثقفين، بأن العلاقة بين المثقفين والسلطة تأخذ أشكالًا مختلفة طبقًا لدرجة التقارب أو الصراع بينهما. وبالتالي تظهر أنماط أخرى من المثقفين غير المثقف الثوري الإيجابي والمثقف السلبي التابع.

2- التحديد الطبقي للمثقفين:

مَن هم المثقفون؟ هل هم طبقة في ذاتهم؟ أم شريحة طبقية؟ هل هم شريحة تنتمي للنخب وهل يمثلون ضمير المجتمع؟ هل يشكلون جماعة أو طبقة متجانسة؟ هل يحتلون موقعًا محددًا في علاقات الإنتاج القائمة، لا شك أنه من الصعوبة بمكان تحديد طبيعة التكوين الاجتماعي للمثقفين، حيث إنهم يختلفون في أصولهم الاجتماعية والمصالح التي يرغبون في تحقيقها وفي اتجاهاتهم السياسية، وبهذا الصدد اختلفت رؤى المثقفين أنفسهم وتعددت اتجاهاتهم الفكرية في تشخيص وتحديد طبيعة التكوين الاجتماعي للمثقفين، فاتجه فريق من الباحثين إلى تقديم براهين تؤيد الطبيعة الطبقية للمثقفين. بينما اتجه فريق آخر إلى تعريف المثقفين بأنهم نخبة اجتماعية متميزة، ويذهب فريق ثالث، وهو يمثل الاتجاه الغالب في علم الاجتماع، حيث يعتبر المثقفون إحدى الفئات الاجتماعية وسنعرض لهذه الاتجاهات بشكل تحليلي لنستخلص الاتجاه الأقرب للموضوعية.

(أ) هل المثقفون طبقة محددة؟

يشير «جولدنر»[1] إلى أن المثقفين يمثلون أحد جناحي الطبقة الجديدة، حيث تعد هذه الطبقة فريدة من الزاوية التاريخية. ويشكل المثقفون الراديكاليون العناصر القادرة في هذه الطبقة والتي سوف تلعب الدور القيادي ويعدون مدخل الثورات ومفتاحها في عصرنا الراهن ويؤكد «جولدنر» أن من يتجاهل ذلك فكأنما ينكر ويتجاهل التاريخ الثوري للقرن العشرين والدور الذي تعلبه العناصر الراديكالية فيه.

(1) Gouldner, Alvin. W., The future of Intellectuals, and the Rise of New class. The Macmillan press, London, 1979, P. 7.

ويستهجن «جولدنر» تلك الرؤية التي تذهب إلى أن المثقفين وهم أحد عنصري الطبقة الجديدة يستخدمون العلم كصيغة يمكن من خلالها استغلال بقية أفراد المجتمع مثلما كانت الطبقة القديمة (يعني بها رجال الأعمال والقيادات الاقتصادية والحزبية القديمة) تستخدم المال لاستغلال الآخرين واستهجان «جولدنر» ينهض على أساس أن الطبقة الجديدة التي يمثل المثقفون أحد جناحيها تعد طبقة فريدة من الزاوية التاريخية، وهي وإن كانت تعمل على حماية مصالحها الخاصة إلا أن ذلك لا يرتبط بنفس الحدود الخاصة بالطبقة القديمة، حيث إن الطبقة الجديدة تشارك على الأقل فيما يسمى بالاحتياجات الجمعية collective needs وأكد «جولدنر» على أن علاقة المثقفين بالفلاحين والجماهير الأخرى يحددها نمط جديد من التنظيم الذي يمكن أن ينظر إليه باعتباره حزبًا طليعيًا.[1]

ويذهب «رايت إيرك»[2] إلى أن المثقفين يعتبرون عمالاً، ويستند في ذلك على أن المعيار الأساسي المحدد للطبقة العاملة هو العمل بالأجر، فالعمال يعرفون بأنهم أولئك الأفراد الذين لا يملكون وسائلهم الخاصة للإنتاج ولذلك فإنهم يبحثون عن التوظيف من جانب رأس المال أو الدولة لكي يستطيع العيش، وبغض النظر عن ماهية النشاطات التي يؤدونها حينما يتم توظيفهم، فإن كل الأفراد الذين ليست لديهم ما يبيعونه سوى قدرات العمل يعتبرون عمالًا.

وفي السياق نفسه يشير «روبرت بريم»[3] إلى أن المثقف الذي ينغمس في مظاهر البناء الفوقي الذي تخلفه الدولة لا يعد عنصرًا بالطبقة الوسطى الجديدة إنما يتحول إلى مجرد عامل أجير ويرى أن المثقفين لا يملكون شيئًا يذكر إذا اعتبرنا أن معيار عدم الملكية هي الصفة المحددة لأعضاء الطبقة العاملة فإنه يصبح من الواضح أن المثقفين نتيجة عدم ملكيتهم ينخرطون بدرجة متزايدة في تلك الطبقة.

---

(1) Ibid, Pp. 6 - 10.

(2) Wright, Erik olin "Inellectuals and the class structure of capitalist society" In walker, pat (Editor) Between labour and capital, the harvester Press, great Britain, 1979, P. 194.

(3) Brym, Robert, J.. Intellectuals and politics. George Allen and uwin, Boston, 1980, P. 22.

مزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى: محمد أحمد إسماعيل: دور المثقفين في التنمية السياسية، دراسة نظرية مع التطبيق على مصر، القاهرة، 1985، الجزء الأول، ص 63.

وقد وصف «مزروعي» النخبة المثقفة في إفريقيا بأنها طبقة متعلمة وقد علل ذلك جزئيًا إلى «أنه أيًا كان الدور الذي حدده «ماركس» للعوامل الاقتصادية في التشكيل الطبقي في أوروبا في القرن التاسع عشر، فإن التشكيل الطبقي في إفريقيا في القرن العشرين أصبحت له مؤشرات أخرى، حيث اعتمد بشكل أساسي على التأثر بالتعليم الغربي الذي غير بدوره الأساسي والتصنيف الطبقي الكلاسيكي في إفريقيا فبدلًا من مؤشرات المكانة القائمة على أساس السن ظهرت مؤشرات جديدة للمكانة مؤسسة على عامل التعليم وبدلًا من الطبقات التي تحدد مؤشرات الملكية أصبحت تتحدد بالتعليم.[1]

(ب) المثقفون كشريحة من البرجوازية الصغيرة:

يعرف الكثير من الماركسيين المثقفين بأنهم فرع من البرجوازية الصغيرة ويعد «نيكوس بولانتزاس» واحدًا من أكثر المدافعين عن هذا الاتجاه ويذهب في أن المثقفين يمثلون برجوازية صغيرة جديدة ويبرر ذلك بأن المثقفين لا يمكن أن يعدوا جزءًا من الطبقة العاملة من ناحية وأنهم يتشابهون إلى حد كبير في وضعهم الطبقي مع البرجوازية الصغيرة التقليدية من ناحية أخرى، لأنه يجب استبعاد المثقفين من الطبقة العاملة لأنهم بصفة عامة يعتبرون عاملين غير منتجين وأنهم لا يشتركون في العمل اليدوي؛ ذلك لأن التقسيم بين العمل الذهني والعمل اليدوي يمثل العلاقة الأساسية للبعد الأيديولوجي، أي التبعية في المجتمع الرأسمالي (بمعنى أن العمل اليدوي يكون خاضعًا للعمل الذهني على المستوى الأيديولوجي) . وحيث إن الطبقات يجب أن يتم تحديدها على أساس المستوى الأيديولوجي وكذلك المستوى الاقتصادي، فإن العمال الذهنيين إذن يسيطرون على العمال اليدويين على المستوى الأيديولوجي فإنهم بالتالي لا يمكن أن يكونوا جزءًا من الطبقة العاملة. حيث إن المثقفين يشكلون إحدى فئات العمال الذهنيين ويتبع ذلك أيضًا أنهم يقعون خارج نطاق الطبقة العاملة.[2]

ويرى «رايت» أنه يجب تعديل وجهة نظر «بولانتزاس» فقط في ناحية واحدة مهمة تتمثل في أنه لا يكفي مجرد القيام بعمل ذهني للسيطرة على الطبقة العاملة حتى على المستوى

(1) محمد أحمد إسماعيل: دور المثقفين في التنمية السياسية، مصدر سابق ص63.
(2) Nicos Poulantzas, Political power and social classes (London: free press, 1972) P. 55.

الأيديولوجي، ولكنه من الضروري أيضًا احتلال مركز مسيطر داخل نطاق الأدوات الأيديولوجية، فالعامل الذهني مثل «السكرتير» الذي يفتقد إلى أي سيطرة على عملية الإنتاج الأيديولوجي لا يسيطر بالتالي على الطبقة العاملة أيديولوجيًّا. ومن هذا المنطلق فإن معظم المثقفين يمتلكون درجة من السيطرة على إنتاج الأيديولوجيا، وهكذا فإنهم يحتلون مركز السيطرة الأيديولوجية تجاه الطبقة العاملة، وبطبيعة الحال فإنه لا يكفي ببساطة التقرير بأن المثقفين لا يمثلون جزءًا من الطبقة العاملة ولكنه من المهم وبدرجة مساوية أن ندرك أن أي الطبقات ينتمون.(1)

ويضيف «رايت» أنه رغم موفقتنا على المفهوم الذي أعطاه «بولانتزاس» للبرجوازية الصغيرة التقليدية فإننا لا نوافقه على مفهومه للبرجوازية الصغيرة الجديدة، حيث تستقطب هذا المفهوم اتجاهات متعددة باعتباره طبقة واحدة في مجموعها تحركها دوافع ومصالح مختلفة، ومبعث اختلافها يتوفر في المهارات والخبرات والمواقع في توزيع العمل. فهذه المجموعات غير متجانسة من منظور الوعي الطبقي وصراع الطبقات والتشكيل الطبقي، ولهذا فإن مفهوم «بولانتزاس» غير مقنع، وفي نظر «رايت» يحوي العديد من الالتباسات، وكبديل لمعالجة هذه الالتباسات يقترح «رايت» رؤية بعض الأوضاع في احتلالها مواقع متناقضة موضوعيًّا في إطار العلاقات الطبقية.

وبناءً على ذلك فقد أعطى «رايت» من جانبه خطوطًا عريضة لثلاث طبقات اجتماعية هي: البرجوازية الرأسمالية، البرجوازية الصغيرة «البروليتاريا» أما عن علاقات هذه الطبقة فإنها لا تلتقي كما يمكن أن تلتقي أضلاع المثلث، بل تفصل زوايا تلاقيها فئات أو مجموعات أخرى من أصناف العاملين من أمثال الشركات ومسيريها، وصغار أرباب الأعمال والمستقلين في كسب عيشهم.(2)

(1) Wright, Erik olin, Intellectuals and the class straucture of capitalist, Op., cit, Pp. 197 - 198.

(2) Wright, Erik olin., "Class Boundaries and contradictory classe Locations", In: Anthony Giddens and David Held, (eds).. classes, power and conflict classical and conflict classical and contem porary Debates (London: Macmillan publisers, Berkeley calfornia University of California Press, 1982), P. 112.

هذا وقد جاء وضع هذه الفئات على هذا النحو، نظرًا لما يحويه وضعها الطبقي من تناقضات. مما يعني في الواقع أن مهام المنضويين في هذه الفئات وأعمالهم تجمع بين مظاهر تربط البعض بالبرجوازية الصغيرة (كصغار أرباب الأعمال) وتربط الباقي إما بالبروليتاريا أو الطبقة الوسطى (المثقفون) وهذا ما جعل وضعهم متأرجحًا يضعون قدمًا في طبقة وقدمًا في أخرى.

ويؤكد «رايت» في تحليله للطبقات على عوامل أخرى إضافة إلى العامل الاقتصادي كالعامل السياسي والعامل الأيديولوجي. والواقع أن «رايت» يقول عن تناقض الوضع الطبقي أنه كلما وجد تطورًا في الوعي السياسي عند العمال، ساوقته عناصر متناقضة فيما بينها على الرغم من أهمية مساهمة «رايت» في تحليل الوضع الطبقي للمثقفين بما أسهم من تصنيف وتمييز بينهما، فإنه لم يسلم من النقد مما أخذ عليه مثلًا تعميمه غير الموضوعي كتعميمه الذي وضع فيه الحرفيين والمثقفين وبعض المالكين في طبقة واحدة أو على الأصح أعضاء في شريحة طبقية واحدة، وهذا أمر غير مقبول نظريًا وأمبيريقيًا، وأيضًا طريقته في وصف العلاقات الطبقية، التي تبدو بشكل غريب كما لو كانت ثابتة غير متحركة.[1]

هل المثقفون طبقة وسطى؟

يؤكد العديد من المفكرين والباحثين على انتماء غالبية المثقفين إلى الطبقة الوسطى وإن كانوا قد أطلقوا عليهم مسميات مختلفة، فلقد أطلق عليهم «موربيرجر» الطبقة المتوسطة المهنية، كما أسماهم «جال بيرك» النخبة المثقفة في حين عرفهم «جيمس بيل» النخبة المثقفة البيروقراطية المهنية[2].

ويشير «روبرت بريم» إلى أن المثقف الحديث «Modern Intellectual» أضحى بروليتاري النزعة «proletarianised» في ضوء الوضع الذي يحتله في العملية الإنتاجية، كما أنه أصبح أيضًا ذا اتجاه برجوازي «embourgeoisified» بسبب ما يستمتع به نسبيًّا من مستويات اجتماعية

(1) أحمد صور: المعرفة والسلطة في المجتمع العربي، الأكاديميون العرب والسلطة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 1992، ص 52- 53.

(2) Bill, James, A, And Leiden, Carl, The Middle East politics and power, Allyn and Bacan, Inc, Boston, 1974, P. 84.

ذات مستوى عالٍ وفي السياق نفسه أيضًا يشير «رايت ميلز» متأثرًا «بفيبر» إلى أن المثقف يحتل مكانة في الطبقة المتوسطة الجديدة ويرى «ميلز» كما رأى من قبله «فيبر» أن الوضع الذي يحتله الفرد في منظومة التدرج داخل المجتمع ينهض وفقًا لعدد من المقومات هي مصدر الدخل وكميته، والهيبة «prestige» وقوة الشخص في السيطرة على سلوك الآخرين وينقد في ذلك «ماركس» الذي اعتبر أن الملكية «ownership» ومقابلها اللاملكية - «non ownership» هي المحك الذي يميز الطبقات الأساسية في المجتمعات الرأسمالية، وهما الطبقتان البرجوازية والبروليتاريا.

«فميلز» يرى أن هذا المحك لم يعد أساسًا مناسبًا للتمييز بين أعضاء الطبقة المتوسطة الجديد والعمال اليدويين، حيث لاحظ أن كلتا الجماعتين غير حائزيين «property less» ولكن المحك المميز بين الجماهير هو أن أعضاء الطبقة المتوسطة الجديدة بوجه عام والجماعة المثقفة على وجه الخصوص يتميزون بدخولهم المرتفعة وبأنها أكثر هيبة وأكثر قوة من جماعة العمال اليدويين. وبعبارة أخرى لا نستطيع أن نربط انتماء المثقفين كأعضاء بالطبقة الوسطى إلى علاقتهم بوسائل الإنتاج ولكن هذا الانتماء حسبما يرى «ميلز» يرجع إلى علاقتهم بنسق توزيع الثوابت الاجتماعية («Social Rewards» الدخل، الهيبة، القوة) ومن المؤكد أن العملية التي يتحول من خلالها المثقف إلى برجوازي قد لا تكون من خلال تحويله إلى مالك للحيازة «property owner»، ولكن على الأقل بمساعدته في أن يستهلك أكبر قدر من البضائع، وأن يستطيع بكميات وفيرة من الخدمات كي يستمتع بالتالي بمزايا الشرف الاجتماعي «Social Honour» فضلًا عن منحه استقلالًا واسع النطاق في عمله وهو الاستقلال المرتبط بالقدرة على ضبط سلوك الآخرين.[1]

ويرى «الزيات»[2] أنه على الرغم من أن المثقفين بصورة عامة - يعدون قاسماً مشتركًا بين مختلف الجماعات والطبقات الاجتماعية في المجتمعات المتقدمة والنامية على حد سواء. فإنهم بالنسبة للمجتمعات النامية بالذات يشكلون أضخم مكونات الطبقة الوسطى الجديدة،

(1) محمد أحمد إسماعيل: مصدر سابق، ص 63 - 85.

(2) السيد عبد الحليم الزيات: سوسيولوجيا، بناء السلطة، الطبقة، القوة، الصفوة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990، ص 365 - 366.

وأعظمها فاعلية وتأثيرًا في حياتها الاجتماعية والسياسية، وإن كانوا ليسوا هم المكون الوحيد لهذه الطبقة ومرجع ذلك بوجه عام.

إن المثقفين في تلك المجتمعات هم أكثر عناصر الطبقة المتوسطة الجديدة تفهمًا لواقع التخلف الذي تعانيه، وأشدها وعيًا بضرورات تغيير هذا الواقع ومتطلبات تحديثه، وهم أيضًا أفضل عناصر هذه الطبقة دراية بالثقافات العلمية الحديثة وأعمقها إيمانًا بقيم الحرية والديموقراطية والعدالة الاجتماعية ومبادئ الثورة الفرنسية واشتراكية القرن التاسع عشر في آن واحد. ونظرًا لأن معظمهم تلقى تعليمه على أيدي خبراء ومستشارين أجانب داخل أوطانهم أو خارجها وأُتيحت لهم فرصة الوقوف عن قرب أو بعد على مظاهر التطور الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والسياسي، فضلًا عن منجزات التقدم العلمي والتقني الذي تتسم به المجتمعات المتقدمة، فقد أصبح وعيهم بجسامة الفجوة الحضارية وخطورتها التي تفصل مجتمعاتهم عن تلك المجتمعات كبيرًا وعميقًا. وصار شعورهم تجاه المجتمعات المتقدمة متناقضًا، يتراوح بين الإعجاب والكراهية. ومن ثم بات في يقينهم أن ما اكتسبوه من علم ومعرفة وما تحصلوا عليه من ثقافة وخبرة عصرية متطورة إنما هو سلاح إيجابي فعال يمكن التعويل عليه في محاربة بقايا ومخلفات الحقبة الاستعمارية ومواجهة مشكلات وتحديات التخلف والتصدي لعمليات ومتطلبات التنمية والتحديث.(1)

مما سبق ورغم التحديد الطبقي للمثقفين إلا أننا نختلف مع هذا التحديد لأنه من الصعب الحكم بأن البرجوازية أو الارستقراطية أو الطبقة العاملة لا تفرز مثقفين وأيضًا يختلف الباحث مع كل التحديات الاجتماعية السابقة للمثقفين؛ لأنه إذا كان المثقفون يشكلون جماعة مميزة فهذا لا يجعل من هذه الجماعات طبقة اجتماعية قائمة بذاتها، فهم من ناحية لا يرتبطون بوسائل الإنتاج المادي بعلاقات آلية مباشرة، وهم أيضًا لا يشكلون طبقة اجتماعية محددة ذات خصائص وسمات بنائية مميزة، وحيث إنهم لا يشكلون طبقة بذاتها ولا ينحدرون من طبقة اجتماعية بعينها، فهم إذن لا يمثلون جماعة اجتماعية متجانسة ولا يعكسون اتجاهًا فكريًا واحدًا ولا يعبرون عن موقف استراتيجي موحد، ولا تجمعهم مصلحة اقتصادية متماثلة.

---

(1) السيد عبد الحليم الزيات، المصدر نفسه، ص 266.

ويؤكد هذا التصور «بيل» حيث يشير إلى أن المثقفين يختلفون من حيث المهنة والأصل الاجتماعي والمناسب والدخول، ويؤكد أنه إذا كانت المصالح تمثل معيارًا واحدًا لأوضاع الطبقة فإنه ليس من الواضح ما المصلحة المشتركة بين المهن الثقافية المختلفة. حيث إن هناك شرائح مهنية عديدة كالعلماء والمفكرين والتكنولوجيين يحتلون أوضاعًا مختلفة وذات مصادر وسلطات مختلفة من قطاعات اجتماعية مختلفة كالمشروعات الاقتصادية والهيئات الحكومية والجامعات والمؤسسات الاجتماعية والجيش.[1]

وفي السياق نفسه يؤكد «كارل مانهايم» أن المثقفين في العالم الحديث لا ينتمون نسبيًا إلى الطبقات بسبب أنهم يتم تجنيدهم من جانب طبقات اجتماعية مختلفة، وبسبب أنهم يتلقون تعليمهم في وسط يشجعهم على أن يروا المشكلات الاجتماعية والسياسية من وجهات نظر عديدة، فإن أفكارهم كما يسلم بذلك «مانهايم» لا تتحدد من منطلق طبقي كما هو الحال بالنسبة للعمال والملتزمين.

إن عدم الانتماء الطبقي النسبي فيما يتعلق بالمثقفين قد يمكنهم من أن يصلوا إلى مجموعة من الحلول السليمة من الناحية العملية للمسائل الاجتماعية الملحة وهي الحلول التي لا تعبر عن وجهة نظر طبقة خاصة. ونتيجة لهذه الخصائص يكون في وسع المثقفين كما يرى «مانهايم» أن تتحقق لديهم نظرة مكتملة وموضوعية لمجتمعهم، وبخاصة عن مختلف جماعات المصالح التي توجد فيه، كما أنهم يستطيعون التحرك في استقلال لتحقيق مزيد من المصالح الاجتماعية العامة[2].

وفي السياق نفسه يشير «برهان غليون»[3] إلى أن قوة الأنتلجنسيا نابعة من أنها ليست فئة مستقلة عن الطبقات والأحزاب والمصالح المتعددة المتعارضة التي تقسم المجتمع وليست مقطوعة الصلات فيما بينها (النخبة المثقفة) في الوقت نفسه، إنها تجسيد لمفصل من مفاصل المجتمع، أو هي في الهيئة الاجتماعية بمكانة الغضروف في الأجسام الذي يمثل مكانة متميزة

---

(1) محمد أحمد إسماعيل: دور المثقف في التنمية السياسية، مصدر سبق ذكره، ص 81.

مزيد من التفاصيل حول تعريف المثقفين، انظر:

Bell, Daniel, The winding passage, Abt Books, Cambridge. U.S.A., 1980, P. 119.

(2) Brym,Robert,J., Intellectuals and politics,Op.Cit.p.13.

(3) برهان غليون: الأنتلجنسيا والسياسة والمجتمع، دار الاجتهاد، العدد الخاص، بيروت، 1989، ص 17.

بين العظم واللحم ويعطي للجسم خواصه في المرونة، التي تعني هنا سرعة الحركة والانتقال والتغيير في المجتمع، وتشكل هذه المفاصل نوعًا من البرازخ التي تكون ملتقى التناقضات والتركيبات المتباينة وتسمح للمجتمع بالتفاعل والتجاوز العضوي لهذه التناقضات.

إنها الميدان الذي يتيح لجميع المصالح أن تكون مفكرة وأن تتصارع وتتجاور في الوقت نفسه، وأن تلتقي ليتألف منها الموقف الجمعي العام، فهي لابد أن تكون مرتبطة بالمصالح المتميزة الخاصة والطبقية من جهة، ومستقلة عنها في الوقت نفسه، نتيجة لما يشكله الشأن العام عندها من هم أساسي. فلو كانت طبقة مستقلة لأصبحت مجموعة مصالح مثلها مثل المجموعات الأخرى، ولفقد المجتمع ميدان انعكاس جميع المصالح الجزئية في منظور الكل، وفقد الأداء التي تسمح بتداول الأفكار والقيم الضرورية لتوحيد هذه المصالح في الوقت نفسه، ولو كانت غير ذات استقلالية فكرية عن هذه الطبقات، أي لو لم يكن تداول الأفكار فيما بينها أقوى من تبادل المنافع داخل الطبقة التي تنتمي إليها، لما أمكن لها أن تخرج من جلدها وتصعد المصالح الجزئية في المجتمع وتخرجها من إطار الانغلاق الضيق على نفسها، ولهذا فإن القضاء على هذه المفاصل الحيوية التي تشكل الروح بالنسبة للبدن الاجتماعي يحرم المجتمع من القدرة عليها، كان ولا يزال الهدف الأول للنظم المتسلطة، بما يؤمنه لها من حرمان المجتمع من آلية التوازن الأول والتفاعل وبالتالي وقف الحركية الاجتماعية وإغلاق أفق أي تغيير.

ويؤكد «برهان غليون»[1] أن دور الأنتلجنسيا يزداد في المجتمع بقدر ما تكون المصالح الطبقية ضعيفة التبلور سياسيًا. والمثقفون هم الذين يقومون في هذه الحالة بالجزء الأكبر من العمل التنظيمي السياسي، وهم الذين يقومون بإنشاء الأحزاب ويخططون للتغيير كما حدث في روسيا والصين ومعظم ثورات العالم الثالث.

ويذهب «حليم بركات»[2] إلى أن المثقفين لا يمكن اعتبارهم جماعة أو فئة أو طبقة قائمة بذاتها بسبب أن الثقافة التي حصلوا عليها ويعملون على إبداعها وتفسيرها ونشرها تمنحهم

(1) المصدر نفسه، ص 18.

(2) حليم بركات، المثقفون في المجتمع العربي المعاصر، ملاحظات حول أصولهم وانتماءاتهم الطبقية، مجلة المنار، العدد التاسع والعشرون، السنة الثالثة، مايو 1987، ص 68.

مكانة خاصة متميزة ماديًا ومعنويًا؛ فيحتلون موقعًا وسطًا في البنية الطبقية الهرمية ويرتبطون بقوى متصارعة وهم أكثر ميلًا للارتباط بالطبقات الحاكمة والقوى النافذة في المجتمع.

ويؤكد على ذلك «أحمد صادق سعد»[1] إلى أن المثقفين كيان اجتماعي عبر طبقي، أي يكاد يكون كيانًا قوميًا فوق الطبقات، ويقصر هذا الحكم على المثقفين المصريين أساسًا من خلال توصيفه الاجتماعي لهم. والواقع أن مصدر هذا التعريف الفضفاض هو قصره مفهوم المثقفين على المشتغلين بشئون الثقافة العامة دون المشتغلين بالثقافة التقنية ورغم هذا المفهوم الضيق للمثقفين فما أكثر التمايزات الطبقية بينهم.

ولعل هذا المفهوم حول المثقف المصري عبر الطبقي يلتقي مع مفهوم «عبد الله العروي»[2] عن المثقفين العرب يكونون جماعة مستقلة نسبيًا عن المجتمع وموحدة لأنها تحمل ثقافة مشتركة مجردة عن عوامل التمييز المحلية والزمنية.

بعد هذا العرض نرى أن أصدق وأدق تعريف هو الذي يقول به «جرامشي»[3] وهو أن كل إنسان مثقف وإن لم تكن الثقافة مهنة له؛ ذلك أن لكل إنسان رؤية معينة للعالم وخطاً للسلوك الأخلاقي والاجتماعي ومستوى معينًا من المعرفة والإنتاج الفكري، وكل إنسان مثقف إذن وإن اختلفت مستويات ووظائف ودلالات ثقافته، وهكذا يتسع مفهوم المثقف ليشمل المفكرين والعلماء والكتاب والمبدعين والفنيين ورجال الدين والأطباء والمهندسين والمديرين ورجال القانون والموظفين والموجهين الإعلاميين والصحفيين ورجال الأعمال والطلبة، بل ويتسع كذلك ليشمل قوى الإنتاج اليدوي من عمال وفلاحين، وبهذا المعنى الواسع للمثقف ينقسم المثقفون إلى مثقف عام ومثقف متخصص؛ وذلك لأن «جرامشي» قد أدرك في وقت مبكر التفرقة الحادة بين اليدوي والذهني في محاولة توصيف المثقف بأنه ذهني أما العامل فهو يدوي، فالعمل اليدوي لا يخلو من الفكر والعمل الذهني لا يخلو من اليدوي، كذلك فالمثقف

---

(1) أحمد صادق سعد: ندوة الأنتلجنسيا العربية، المثقفون والسلطة: بحث في إشكالية التوصيف الاجتماعي للمثقف المصري، عمان،1988، ص426.

(2) عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، الدار البيضاء، 1984، ص 471.

(3) Gramsci, Antonio: Selection from the prison notebook. New York, International srechsibup, 1983, Pp. 12 - 25.

ليس مجرد أحد عناصر البنية الفوقية. وإنما يجب البحث عنه في مجمل العلاقات الاجتماعية ومن بينها علاقات الإنتاج.[1]

ويشير «جرامشي»[2] إلى أن المثقفين هم أولاً منظمو الوظيفة الاقتصادية للطبقة التي يرتبطون بها عضويًّا، وهم ثانيًا حملة وظيفة الهيمنة التي تمارسها الطبقة السائدة في المجتمع المدني، «وهم ثالثًا» منظمو الإكراه الذي تمارسه الطبقة السائدة على سائر الطبقات بواسطة الدولة ...؛ ذلك لأن المثقفين عمومًا تخلفهم الطبقات الاجتماعية أثناء تطورها، وبالتالي فإن البحث عنهم يجب أن يكون بحثًا في إطار الوظيفة التي تمارسها هذه الطبقة أو تلك بحكم المكانة التي تحتلها في نمط الإنتاج.

والمثقفون عند «جرامشي» يرتبطون بالطبقات الاجتماعية كافة، ولكنهم يحققون وجودهم - أي يجسدون دورهم - في ارتباطهم العضوي بالطبقة عن طريق تنظيمها السياسي، وهو الحزب ويطلق «جرامشي» على الحزب مصطلح المثقف الجماعي. ولكن هذا الارتباط العضوي بالطبقة الاجتماعية لا ينفي عن المثقف الاستقلالية النسبية حيال هذه الطبقة، فالمثقف العضوي ينفصل ليتصل بالطبقة، اتصال البنية الفوقية بالبنية الاقتصادية الاتصال والتمايز، معنى ذلك أن المثقفين لا يشكلون طبقة اجتماعية محددة، بل ينتسبون لمختلف الطبقات والفئات الاجتماعية من الطبقة الارستقراطية إلى البرجوازية والفئات البينية الوسطى حتى الطبقة العاملة.

فلكل طبقة أو فئة من هؤلاء مثقفوها المعبرون عنها سواء بالانتساب الاجتماعي المباشر أو بالانتماء الفكري. وهناك بحسب تعبير «جرامشي» المثقف العضوي للطبقة البرجوازية، وهناك المثقف العضوي للطبقة العاملة، وهناك المثقفون المعبرون عن مختلف الفئات الاجتماعية الأخرى.

---

(1) محمود أمين العالم: مفاهيم وقضايا إشكالية، مصدر سابق، ص30.

(2) غالي شكري: المثقفون والسلطة، مصدر سابق، ص 23 - 24.

مزيد من التفاصيل حول فكر جرامشي انظر:

حنان مارك بيوتي، في فكر جرامشي السياسي، الترجمة العربية، دار النهضة، بيروت، 1975، ص 18 - 39.

إن المثقفين إذن ليسوا طبقة بثقافتهم وليسوا فوق الطبقات أو عبرها بهذه الثقافة، وإنما يتنوع ويختلف انتسابهم كشرائح وفئات اجتماعية إلى هذه الطبقة أو تلك بطبيعة موقعهم من نظام الإنتاج الاجتماعي المحدد تاريخيًا، وعلاقة هذه المجموعة بوسائل الإنتاج في إطار التعبير القانوني عنها، ودورها في التنظيم الاجتماعي للعمل، وحجم الدخل وأسلوب الحصول عليه، ولا يمكن تحديد الطبقة تحديدًا كاملًا بغير اكتمال واجتماع هذه المعايير الأربعة.

وعلى هذا فالمثقفون من حيث إنهم مثقفون ليسوا طبقة لا من الناحية الاقتصادية ولا من الناحية السياسية أو من الناحية الأيديولوجية، وإنما يمثلون شرائح وفئات طبقية مختلفة، وتحدد انتساباتهم الطبقية بحسب موقعهم من نظام الإنتاج، في ضوء هذه المعايير فإن لكل طبقة اجتماعية مثقفيها الذين ينشئون بنشأتها، إلا أن الانتساب الطبقي للمثقفين لا يكون بالضرورة مرتبطًا بنشأتهم وإنما بانتمائهم الأيديولوجي أساسًا؛ ولهذا فقد يكون من التعسف الاعتماد على معايير الانتساب الطبقي وحدها في تحديد الموقف الطبقي للمثقفين، وهنا تثار إشكالية الوجود والوعي في الطبيعة الطبقية للمثقفين فقد يتطابق الوجود والوعي الطبقيان وقد يتعارضان ولهذا تتحدد طبقية المثقفين بالموقف الذي يتخذونه من الصراع الطبقي الدائر في المجتمع عامة وفي مجال الثقافة والأيديولوجيا خاصة.[1]

وقد يكون من المفيد في هذا الوضع عند معالجتنا لإشكالية المثقفين والسلطة أن نحدد الفرق بين الثقافة والأيديولوجيا، فالثقافة تعني أولًا: المعرفة بالمعنى الشامل للمعرفة، أي الامتلاك النظري أو التقني أو الوجداني لحقائق الواقع الطبيعي الاجتماعي والإنساني عامة، وما يتضمنه هذا الامتلاك من إنتاج وإبداع وكذلك في المجال النظري أو التقني أو الوجداني، أيا كان مستوى هذا الامتلاك والإنتاج والإبداع، على أن هذا الامتلاك والإنتاج المعرفي يتعرض دائمًا في الممارسة الاجتماعية إلى توجيه وتوظيف مصلحي طبقي وهذا ما يحوله من مجال المعرفة إلى مجال الأيديولوجيا.

---

(1) محمود أمين العالم: مفاهيم وقضايا إشكالية، مصدر سابق، ص29 - 31.

مزيد من التفاصيل حول التحديد الطبقي للمثقفين انظر:

عمار بلحسن: أنتلجنسيا أم مثقفون في الجزائر، دار الحداثة للنشر والتوزيع، ط 1، بيروت، 1986، ص 39 - 42.

فالأيديولوجيا هي نسق من الأفكار والقيم والسلوك المعبرة عن مصالح طبقة من الطبقات الاجتماعية، وبرغم التمايز بين المعرفة والأيديولوجيا فما أعمق التداخل بينهما، فتطور المفاهيم والمنجزات عامة سواء على مستوى العلوم الطبيعية أو الاجتماعية أو الإبداع التقني أو الأدبي أو الفني أو الفكري مشروط بالتطور في الأوضاع والعلاقات الاجتماعية، وأن يكون في الوقت نفسه عاملًا من عوامل هذه الأوضاع والعلاقات نفسها.

وفي أسس أشد المعارف العلمية دقة نجد عناصر أيديولوجية يسعى العلم دائمًا في تطوره إلى التخلص منها أو تحديدها حسابيًا على الأقل. والأيديولوجيا بدورها لا تحقق مصداقيتها أو فاعليتها المعنوية بغير الاستناد إلى أساس معرفي؛ وذلك بتوظيف الحقائق والمنجزات المعرفية توظيفًا يضمن لها المصداقية والمشروعية، ولهذا ما أكثر المعارك الأيديولوجية المحتدمة حول تفسير بعض معارك العلوم الطبيعية، وما أكثر ما تأدلج المعارف العلمية لخدمة أهداف مصلحية، هذا فضلًا عن استخدام النتائج التكنولوجية للعلوم لخدمة أهداف أيديولوجية ومصلحية مختلفة، كاستخدام القنابل الذرية والنووية والإذاعة والتليفزيون ووسائل الاتصال إلى غير ذلك.

ورغم هذا كله يظل للثقافة جانبها المعرفي الخالص رغم طغيان الجانب الأيديولوجي عليها، وما أكثر ما يكون لهذا الجانب المعرفي الخالص كذلك فاعليته الأيديولوجية بشكل مباشر، وغير مباشر؛ «فجاليليو» لم يتعرض للمساءلة والمحاكمة لمجرد قوله بدوران الأرض حول الشمس، ولخروجه على نسق فكري لعلاقات بنية فلكية مستقرة تتبناها الكنيسة، وإنما لأنه بهذا النسق الفلكي الجديد الذي يقول به يخلخل نسق البينة الاجتماعية الطبقية السائدة آنذاك، ولهذا فإن الإنتاج والإبداع الفكري العلمي والتقني والمنجزات المعرفية عامة تتضمن بالضرورة إمكانات تغييرية بل تنويرية، لأنها إضافات إلى قوى الإنتاج الاجتماعي والبشري بشكل عام والتي تسهم بتطورها وتقدمها في تحقيق التغيرات الاجتماعية.[1]

في واقع الأمر وبعد العرض السابق، فإننا نرى أن تصنيفًا يربط بين هذه التعريفات والأطر النظرية والفكرية التي انطلق منها أصحابها ضروري للغاية؛ حيث نرى أن معظم هذه التعريفات الخاصة بالتحديد الطبقي للمثقفين لم تجب على كثيرًا من التساؤلات الجوهرية

(1) محمود أمين العالم: مفاهيم وقضايا إشكالية، مصدر سبق ذكره، ص31 - 32.

حول التحديد الطبقي للمثقفين، منها على سبيل المثال ما الموقع الذي يحتله المثقفون في المجتمع؟ وما العلاقة بين مواقعهم التي يشغلونها في المجتمع ورؤاهم السياسية؟ وما المداخل التاريخية التي قد تكشف عن هذه القضايا؟. ثم إن معظم هذه التعريفات تستخدم اصطلاح المثقفين بأنهم تلك الفئة من المفكرين ذوي النزعة النقدية والتقدمية والذين يتخذون موقف الاغتراب والانفصال عن المجتمع وإذا كان البعض يرى أن المثقفين فئة تقف من المجتمع موقفًا نقديًا انفصاليًا. إلا أن هذه الرؤى تواجه بمشكلة تصورية تتعلق بكيفية تفسير اختلاف الرؤى السياسية للمثقفين ارتباطًا بدرجة انتماءاتهم الاجتماعية واتجاه هذه الاتجاهات، ومع هذا فقد انقسمت التعريفات السابقة إزاء هذه القضايا والتساؤلات إلى أربعة اتجاهات نظرية وفكرية:

(1) منهم من تأثر بدرجات متفاوتة بالاتجاه الوظيفي والذين توصلوا إلى أن المثقفين لديهم القدرة على أن يكونوا أكثر تآلفًا مع البناء الفوقي، وهو ذلك البناء الذي يتصل بالانتشار والاتساع، فضلًا عن كونه بناء منظمًا وموجهًا وبالتالي فهم يرون أن المثقفين قد تكاملوا مع الطبقة الوسطى الجديدة New Middle Class وأنه نتيجة ذلك سياسيًّا تنمو الطبقة المثقفة المعتدلة وتنسحب الطبقة المثقفة ذات النزعات الراديكالية.

(2) أما المجموعة الأخرى من التعريفات فهي تلك الفئة التي يطلق عليها الماركسيون المحدثون، وهي الفئة التي تقف موقف المعارضة من الفئة السابقة أو الاتجاه السابق، وذلك انطلاقًا من تصورهم الذي يؤكد أن انغماس المثقف في البناء الفوقي المنظم (الدولة) يفقد هذا المصنف استقلاله، والمثقف فيما يرى أصحاب تلك الفئة بذلك الانغماس لا يعد عضوًا في الطبقة الوسطى الجديدة وإنما يتحول إلى عامل أجير ولا شك أن تحول المثقفين إلى هذا الطابع البروليتاري يعد عاملًا مؤثرًا بالنسبة لهذه الفئة.

(3) وينطلق من خلال هذين الاتجاهين المتناقضين اتجاه ثالث عبر عنه «كارل مانهايم»[1]

---

(1) محمد أحمد إسماعيل، مصدر سابق، ص 81 - 82.
للمزيد من التفاصيل حول هذه الاتجاهات الفكرية، انظر:
Brym, Robert, J., Intellectuals and politics, Op, cit. P. 29.

الذي يرى أن المثقفين في العالم المعاصر يمكن أن ننظر إليهم وبصورة نسبية باعتبارهم هم فئة بلا انتماء طبقي محدد. ويبرز مانهايم تصوره هذا على أساس أن المثقفين قد تشكلوا من مختلف الطبقات الاجتماعية؛ وذلك لأن أفكارهم كما يذهب «مانهايم» ليست محددة تحديدًا طبقيًا كما هو الحال بالنسبة للعمل وأصحاب الأعمال والمشروعات.

(4) وهناك فئة رابعة من العلماء والمفكرين الذين اهتموا بقضية المثقفين متأثرين بالنظريات الكلاسيكية لنظرية الصفوة من أمثال «باريتو وموسكا وروبرت ميتشلز» وهم اهتموا اهتمامًا أساسيًا بالأسلوب الذي يترسمه المثقفون الراديكاليون في تشكيل الصفوة السياسية أو الطبقة الحاكمة للدول النامية.

تلك هي الاتجاهات الرئيسة التي عنيت بوضعية المثقفين وعلاقتهم بالسلطة السياسية ورغم أهمية هذه الاتجاهات على المستوى النظري والأكاديمي، إلا أننا نميل إلى الأخذ بوجهة نظر «جرامشي» حول تعريفه للمثقف وحول تحديده الطبقي والاجتماعي للمثقفين، ذلك لأن معظم الاتجاهات الفكرية سالفة الذكر فشلت في الإجابة عن العديد من التساؤلات والقضايا التي هي بالأساس مسار كتابنا.

فانطلاقًا من الإسهام الذي قدمه «جرامشي» سوف نحاول تطوير بعض الأفكار السابقة التي اعتمدت على أفكار «جرامشي»؛ وذلك لأن هذا المدخل سوف يساعدنا في تحليلنا لكيفية تحول العلاقات الاجتماعية للمثقفين وتحديدهم الطبقي إلى فهم أكثر ملاءمة لفهم الرؤى السياسية للمثقفين، وبالتالي فهم علاقة هذه الرؤى السياسية للمثقفين بالسلطة السياسية في مجتمعاتنا، وعلاقة هذه السلطة السياسية بالمعرفة والثقافة بشكل عام. وهنا نطرح سؤالنا محور موضوعنا، ما السلطة السياسية وما علاقتها بالثقافة والمثقفين؟

3- مفهوم السلطة «Authority»:

تعتبر دراسة «فيبر»[1] من الدراسات المهمة في علم الاجتماع، فقد حاول في هذه الدراسة أن يحدد مصادر مشروعيتها، وانتهي إلى أنها قد تكون مستمدة من التقاليد أو القانون أو

(1) Micheal, Haralambos., And Halborn, Sociology themes and perspectives, London, 1994, Pp. 117 - 119.

الإلهام، وتتحصل جملة آراء «فيبر» بصدد ظاهرة السلطة في أن ثمة ثلاثة نماذج مثالية لتلك الظاهرة، تختلف عن بعضها من حيث مكوناتها البنائية، وتفترق عن بعضها من حيث مصادر شرعيتها المميزة. وتتمثل هذه النماذج وفق ترتيب معين في الآتي:

(أ) السلطة التقليدية «Traditional Authority»:

وهي تلك التي تقوم على الإيمان الراسخ بقداسة التقاليد والأعراف المتفق عليها وخصوصية المكانة الاجتماعية المرموقة التي يشغلها أولئك الذين يمارسون السلطة بالفعل.

(ب) السلطة القانونية «Legal Authority»:

وهي تلك التي تستند إلى أسس عقلانية رشيدة قوامها نسق من القواعد الموضوعية والمعايير غير الشخصية تخول من يحتلون مواقع القوة ويلتزمون حدودها حق إصدار الأوامر واتخاذ القرارات.

(جـ) السلطة الكاريزمية «Charismatic Authority»:

وهي تلك التي تقوم على الولاء المطلق لشخصية فذة تتسم بالقداسة أو البطولة وتكشف بما تأتيه من تصرفات عن ضرب مميز من المعايير والنظام.[1]

وفحوى هذا التصنيف ودلالته الأساسية أن شرعية السلطة التقليدية إنما تصدر عن أصول مجتمعية عرفية مقررة. في حين تصدر شرعية السلطة القانونية عن معايير وضوابط نظامية مقننة. أما شرعية الكاريزمية فتصدر بالأساس وخلافًا للسلطتين الأُخريين - عن أصول فردية بحتة.[2]

ويعرف «بارسونز» السلطة بأنها «القدرة على القيام بوظائف معينة خدمة للنسق الاجتماعي باعتباره وحدة واحدة» هذا التعريف يتفق صراحة مع المفهوم الوظيفي التكاملي «للنسق الاجتماعي». ويعرف «لازويل» السلطة بأنها اشتراك في اتخاذ القرارات ويعتبر هذا التعريف الأكثر شيوعًا في نظريات عملية صنع القرار.

(1) Ibid, Pp. 119 - 121.

(2) السيد عبد الحليم الزيات: في سوسيولوجيا بناء السلطة، الطبقة، القوة، الصفوة، مصدر سبق ذكره، ص 320 - 321.

ويمثل العيب الجوهري لهذا المفهوم على الأقل بالنسبة للمجتمعات التي تتميز بالصراع الطبقي في نظرته الذاتية الإدارية إلى عملية صنع واتخاذ القرارات في المجتمعات الطبقية، فهو يتجاهل تمامًا فاعلية الأبنية الاجتماعية وانعكاسات الصراع الطبقي في عمليات صنع القرار، ويقف عند مظاهرها الخارجية وآلياتها الشكلية عاجزًا عن التحديد الدقيق للمراكز الفعلية لاتخاذ القرارات الكبرى، أي تحديد الساحة التي يدور فيها الصراع على توزيع السلطة. لأنه ينطلق من مبدأ وحدة المجتمع وتكامله الوظيفي، ومن هنا كان تبنيه لمفهوم المشاركة واتخاذ القرارات.[1]

ويشير دال «Dahl»[2] شأنه شأن معظم منظري الاتجاه التعددي إلى أن السلطة السياسية لا تتركز في أيدي قلة من الأفراد تمارس سلطتها على الكثرة بل إن ثمة فرصًا متكافئة لكافة الجماعات الاجتماعية المتنافسة أو المتعارضة لاقتسام السلطة وممارستها، وتنطلق تحليلات «دال» في هذا الصدد من فرضية أساسية، وهي أن السبيل الناجح لتحليل بنية السلطة السياسية في المجتمع، هو البحث في عملية صنع القرارات الحيوية، وذلك للتعرف على هوية المشاركين في صنعها ودرجة التأثير النسبي لكل منهم في هذا المجال. ويخلص «دال» من خلال دراساته الميدانية إلى أن السلطة السياسية لا تتركز في يد جماعة بل تتشكل في سياق تعددي تفارق حكم القلة وتغاير حكم الصفوة وتجسد بشكل جدي مفهوم الديموقراطية.

في حقيقة الأمر أن فهم مفهوم «السلطة» لا يتم بمعزل عن فهم مفاهيم أخرى يجب أن نفرق بينها وبين السلطة، حيث يشير بعض المفكرين إلى أن ممارسة القوة السياسية تتخذ عادة إحدى صيغتين رئيسيتين الأولى هي السلطة «Authority»، والأخرى هي النفوذ «Influence» والسلطة فيما هو متفق عليه قوة ذات طابع نظامي (رسمي) ترتبط بمنصب أو بموقع أو وظيفة رسمية، معترف بها في المجتمع وتخول لصاحبها حق إصدار القرارات التي لها صفة الإلزام بالنسبة للآخرين، وتمنحه في الوقت ذاته حق توقيع الجزاءات على المخالفين - وهي بصفة عامة قوة محددة ومنظمة بشكل رسمي عن طريق مجموعة قواعد عامة ملزمة مستمدة في المحل الأول

(1) Steven, Lukes., "Power Reading in sociology and political theory, Black well publishers, Oxford, 1994, Pp. 28 - 37.

(2) DahL, R., Modern political Analysis Anglewood Cliffs, New York, 1983, Pp. 35 - 88.

من القواعد والقوانين الوضعية، ومن ثم فلا يجوز لشاغل المنصب الرسمي أن يخترق حدودها أو يخالف القواعد التي تحكمها أو يتخطى الأدوار المخولة له بموجبها وبمقتضى المنصب الذي يشغله وإلا اعتبر خارجًا عن قواعد الجماعة ومعاييرها وضوابطها النظامية.

أما النفوذ فقوة غير نظامية، تتمثل في القدرة على التأثير في صانعي القرارات السياسية، وتوجيه الرأي العام من أجل تحقيق أهداف معينة، وهو يمارس عادة من جانب العناصر القيادية التي لا تشغل أية مناصب رسمية في المجتمع، وذلك عن طريق عمليات الاتصال السياسي والتفاعل الاجتماعي التي تباشرها عبر وسائل الاتصال الجماهيري والأحزاب السياسية، أو داخل جماعات الضغط والمصلحة، سواء باستخدام وسائل الاستمالة والإقناع والترغيب المألوفة، أم بممارسة أساليب التهديد والترهيب والإرغام غير المشروعة، ولذلك يرتبط النفوذ عادة بالشخص الذي يمارسه وليس بالمنصب الذي يشغله، كما أنه يستند إلى البنية الثقافية للمجتمع، بما تتضمنه من قيم ومعتقدات ومعايير سلوكية ولا ينفي هذا بطبيعة الحال أن شاغلي المناصب الرسمية لهم نفوذ شخصي داخل دوائر عملهم، ويمارسون هذا النفوذ أحيانًا خارج هذه الدوائر.[1]

ومؤدى هذا التمييز بين مفهومي السلطة والنفوذ، وكيفية ممارسة كل منهما ومجاله وضوابطه، أن القوة السياسية ليست حكرًا على شاغلي المناصب السياسية وحدهم، وليست وقفًا على من يشغلون هذه المناصب دون غيرهم، ولكنها قاسم مشترك بين هؤلاء وهؤلاء، فلا يصح القول إذن أن القوة السياسية هي محصلة الأشكال المختلفة للقوى التي تعمل وتتفاعل داخل النسق الاجتماعي - السياسي، ولكن الأصوب أن يقال إن القرار السياسي هو محصلة هذا التفاعل ونتيجته النهائية، وفرق كبير بين قرار يصاغ نتيجة تفاعل عديد من القوى المتباينة وبين القوى السياسية التي بيدها السلطة في اتخاذ هذا القرار وبمقدورها تنفيذه ومحاسبة المخالفين له، وفرق كبير أيضًا بين نظام ديموقراطي يرحب بهذا التفاعل وينشده، وبين نظام شمولي أو أتوقراطي يحظره تمامًا أو يسمح به في حدود ضيقة لا يمكن تجاوزها.

---

(1) السيد عبد الحليم الزيات: سوسيولوجيا بناء السلطة، مصدر سابق، ص 122 - 123.

مزيد من التفاصيل حول مفهوم السلطة والقوة والنفوذ انظر:

Steven, Lukes,»Power» Reading in Sociology,Op. cit.,Pp28 - 94

ومعنى هذا ببساطة أن امتلاك القوة السياسية وممارستها أو السعي إلى الاستحواذ عليها إنما هو ضرب من الصراع بين أطراف متناقضة قوامه تباين القيم والتوجهات الاجتماعية والسياسية من ناحية، وتضارب المصالح والغايات الشخصية وغير الشخصية من ناحية أخرى فضلًا عن التفاوت أو انعدام التوازن في توزيع القوة (الاقتصادية والاجتماعية والسياسية)، واستئثار جماعات بنائية محددة بالسيطرة على مصادر القوة الكامنة في المجتمع دون غيرها من الجماعات.

ومن التفسيرات المهمة لمفهوم السلطة تفسير «كارل ماركس» الذي لا يعتبر السلطة ظاهرة طبيعية و إنما ظاهرة تاريخية تمثل انعكاسًا لعلاقات الإنتاج في المجتمع فالطبقة المسيطرة اقتصاديًّا تقبض على مقاليد السلطة، وتستخدمها في فرض إرادتها على الطبقات الأخرى، لذلك فإن السلطة في نظر «ماركس» عمومًا ما هي إلا طبقة مستغلة للمحافظة على امتيازاتها وسيطرتها، وأنها أي السلطة ضرورية فقط في إطار مجتمع طبقي، وبمقتضى ذلك تتولى الطبقة الحاكمة قليلة العدد مقاليد القوة في المجتمع بينما تنحصر مهمة الطبقة المحكومة في طاعة الطبقة الحاكمة وتنفيذ قراراتها.[1]

ويعرف «بولانتزاس» السلطة بأنها علاقات قوى طبقية؛ فالصراع الطبقي هو إذن الإطار المرجعي لمفهوم السلطة وليست علاقات القوى شأنها في ذلك شأن الأبنية والممارسات الاجتماعية، ليست علاقات بسيطة بينما هي علاقات مركبة وغير متكافئة تحددها في نهاية المطاف القوى الاقتصادية، وعلى اعتبار أنها ليست القوى السياسية أو الأيديولوجية مجرد تعبير عن القوى الاقتصادية. فأحيانًا تكون إحدى الطبقات مسيطرة اقتصاديًّا دون أن تكون هي الطبقة السائدة سياسيًّا؛ فتكون قادرة على تحقيق مصالحها السياسية والأيديولوجية، أو تكون هي المسيطرة أيديولوجيا دون أن تكون لها الهيمنة السياسية وهكذا.[2]

ويعني هذا التصور ببساطة أن الطبقات التي تحمل مواقع السيطرة في المجتمع مختلفة، ولكن لا يعني ذلك أنه لا يمكننا أن نحدد بدقة الطبقة أو الطبقات الحاكمة في

(1) علي ليلة: النظرية الاجتماعية المعاصرة، دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1983، ص 279، 285.

(2) Nicos, Poulantzas,: Political power and social classes,Op.Cit.,Pp.104 - 114.

تكوين اجتماعي معين، أي تحديد أي مواقع السيطرة الطبقية هو الموقع المعين - فالطبقة أو الطبقات الحاكمة في أي تكوين طبقي هي في نهاية الأمر تلك التي تمثل مواقع السيطرة في المستوى الذي يلعبه الدور الحاكم في الصراع الطبقي داخل هذا التكوين، فيتميز التكوين الرأسمالي مثلًا بالاستقلالية لمستوياته الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية. ومن ثم بإمكانية تعدد مواقع السيطرة الطبقية بل وانفصالها أحيانًا، ولكن يظل المستوى الاقتصادي هو المسيطر، أما في المجتمعات المتخلفة حيثما يسود نموذج رأسمالية الدولة الوطنية وحين تمارس الدولة وظائف اقتصادية وأيديولوجية إلى جانب وظيفتها السياسية الأصلية فيلاحظ أن اندماج مواقع السيطرة الطبقية والسياسية والاقتصادية والأيديولوجية متمركزة في الدولة كمؤسسة اجتماعية.

وإذا كان مفهوم «بولانتزاس» للسلطة يستمد أصوله النظرية من أطروحات الفكر الماركسي بعامة ومقولة «ماركس» عن الطبقة الحاكمة والذي يعتبر السلطة ظاهرة تاريخية تمثل انعكاسًا لعلاقات الإنتاج في المجتمع، فالطبقة المسيطرة اقتصاديًا تقبض على مقاليد السلطة وتستخدمها لفرض إرادتها على الطبقات الأخرى. لذلك فإن السلطة في نظر «ماركس ما هي إلا طبقة مستغلة للمحافظة على امتيازاتها وسيطرتها.[1]

ورغم تبنينا لمفهوم «بولانتزاس» للسلطة السياسية وهي قدرة طبقة اجتماعية معينة على تحقيق مصالحها الموضوعية الخاصة وأن الطبقة الرأسمالية المسيطرة في أي تكوين اجتماعي هي في التحليل الأخير، تلك التي تمثل مواقع السيطرة التي من شأنها الحفاظ على مستوى الصراع الطبقي ودوره الحاكم داخل هذا التكوين المعقد برمته، وبناء على ذلك تكون تلك الطبقة أو الطبقات التي تهيمن على السلطة السياسية وتعمل على حمايتها.

إلا أننا رغم هذا التعريف نرى أن السلطة جزء من المؤسسية للمجتمع بوظائفها الشديدة التعميم والتي قد تبدو وكأنها سلطة فوق الجميع أو بوظائفها البالغة التخصص في تجسيد المصالح الاقتصادية والسياسية لإحدى الفئات أوالشرائح أو الطبقات، ونرى أيضًا أن السلطة السياسية في مرحلة ليست هي في مرحلة أخرى حتى ولو تقنعت بالوجوه

(1) السيد عبد الحليم الزيات:سوسيولوجيا بناء السلطة، مصدر سابق، ص 190.

ذاتها أو الشعارات. إنها خاضعة بشكل أو آخر لمتغيرات المد والجذر في البنية الاجتماعية، وهذه السلطة في تصورنا لها دينامياتها الأيديولوجية سواء من خلال المثقفين أو التقنيين أو الإعلاميين أورجال الدين.

وفي سياق موضوعنا المثقف والسلطة، فليست هناك سلطة غير مهتمة بالمثقف والثقافة حتى وهي تقهر المثقفين وتغلق أبواب الثقافة. ولكن يبقى في النهاية أن المثقف والسلطة هما نتاج لأوضاع الأمية والتجزئة والتبعية والتاريخ الحضاري والتراث الديني. ذلك كله أسهم في صياغة السلطة والمثقف على حد سواء، وقد تكون هذه أول نقطة لقاء بين الطرفين.

ولكن اللقاء بين المثقف العربي والسلطة العربية يعني أساسًا أن القوام الاجتماعي أو المجتمع العربي يختلف في تطوره شكلًا ومضمونًا عن المجتمعات الأخرى التي قد تتشابه مع بعضها في التخلف. لذلك كثيرًا ما يستخدم مصطلح الطبقة استخدامًا مجازيًا حينًا وغامضًا في أغلب الأحيان. وهذا أحد أسباب تعثر علومنا الاجتماعية، البادية والصحراء والرعي والقبيلة والزراعة والعشيرة والتجارة والأنهار والنفط، صاغت مجتمعات من التبسيط والاقتصار على الأقل بوصفها طبقية فقط، فهناك من يتكلم عن الإقطاع في بلد لم يعرف الزراعة أصلًا وعن برجوازية في بلد يخلو من مصنع وأحيانًا يقال الإقطاع النفطي أو الإقطاع المالي وكلها تعريفات أهميتها الوحيدة أنها تدل على العجز.(1)

وثمة مجموعة من التساؤلات تفرض نفسها في هذا المجال سنحاول الإجابة عليها من خلال الكتاب، ومن هذه التساؤلات على سبيل المثال، ما السلطة في مجتمعاتنا؟ وما طبيعتها؟ ومن هو المثقف؟ وما قوام كل منهما؟ ما آلياته؟ ولماذا أخفقت كل أشكال الحكم من ليبرالية وديكتاتورية وحزبية ولا حزبية ومن دينية وعلمانية؟ ولماذا توحدت رغم هذا الفشل في السمات الجوهرية الخاصة بعلاقة الحاكم بالمحكوم؟ ومن ثم علاقة المثقف بالسلطة؟ وهل صحيح أن لدينا كما في الغرب، مثقفًا ليبراليًا وآخر ماركسيًا وثالثًا اشتراكيًا ديموقراطيًا ورابعًا نازيًا أو فاشيًا؟ أم أن هذه المصطلحات لا علاقة لها بالحقيقة الاجتماعية الثقافية للمثقف كما هو شأن اللا تطابق بين المصطلح الاجتماعي في الغرب والشمال والجنوب باعتبار أن الغرب

(1) غالي شكري: المثقفون والسلطة، مصدر سبق ذكره، ص 26.

ليس هو العالم ولكنه الإطار المرجعي لمثقفينا حتى السلفيين منهم الذين يرددون المقولات الغربية عن الإسلام؟[1]

ويهدف هذا الكتاب إلى تقديم فهم سوسيولوجي يتجاوز التناول الجزئي للظاهرة (العلاقة بين المثقف والسلطة)، دراسة تحليلية لوضع المثقف المصري على امتداد الربع الأخير من القرن العشرين، فإن ذلك يتطلب وضع مجموعة من التساؤلات الجوهرية لتحقيق هذا الهدف وستكون تساؤلاتنا على هذا النحو والذي يحاول هذا الكتاب الإجابة عليها:

1- إلى أي مدى يمكن الاستفادة من التراث النظري في صياغة وتحدد مفهوم للمثقف يتناسب وخصوصية المجتمع المصري؟

2- كيف استجاب المثقف المصري للتحولات المجتمعية (الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية) خلال مرحلة الخمسينيات والستينيات؟

3- هل ثمة علاقة بين التحولات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي شهدها المجتمع المصري من خلال مراحل مختلفة والمواقف المتباينة للمثقفين حول قضايا الديموقراطية والأصالة والمعاصرة. والعدالة الاجتماعية وما العوامل المسئولة عن هذه الاختلافات من 1970 - 1990؟

4- هل هناك علاقة بين اختلاف التوجهات السياسية والأيديولوجية للدولة وتغير اتجاهات وآراء بعض المثقفين حول بعض القضايا الاجتماعية (كالديموقراطية والأصالة والمعاصرة والعدالة الاجتماعية)؟

5- إلى أي مدى يمكن التعرف على العلاقة بين المثقف والسلطة السياسية في ضوء توجهاتهم الفكرية وممارستهم الفعلية؟

ولقد اعتمد الكتاب على العديد من الإجراءات المنهجية لتحقيق بعض الأهداف والإجابة على بعض التساؤلات الرئيسة والذي تطلب الاستعانة بأساليب وأدوات بحثية متعددة تتكامل معًا من أجل إنجاز هذه المهمة، فثمة جوانب تنطوي عليها الظاهرة وما زالت مبهمة وفي

(1) المصدر السابق نفسه، ص 27.

حاجة إلى فهم عناصرها وأبعادها وجوانبها، وتحتاج إلى الوصف الكيفي لمعرفة خصائصها والعوامل المختلفة المؤثرة عليها. وهناك جوانب أخرى في الظاهرة تتطلب منا أن نتأملها في سياقات تاريخية واجتماعية مختلفة لنتعرف على ماهيتها ودلالاتها وهذا يتطلب منا أيضًا الاستعانة بأساليب وأدوات محلية متعددة تساعدنا على التأمل والتحليل وفيما يلي عرضًا لهذه الأساليب التي اعتمدنا عليها ومبررات استخدامها.

1- الأسلوب التاريخي: نظرًا لأننا نهدف إلى فهم العلاقة بين السياسي وبين الثقافي في التاريخ الاقتصادي الاجتماعي المصري الحديث والعناصر على وجه الخصوص، ومعرفة الكيفية التي تطورت بها العلاقة بين المثقف والسلطة، وكيف ترسخت هذه العلاقة، فإن الكتاب سوف يتجه إلى تناول هذه العلاقة وتتبع مراحل هذا التطور والآثار المترتبة عليه منذ السبعينيات من القرن العشرين، وإن كنا لا نقطع هذه العلاقة من جذورها من خلال إشارات سريعة للفترة السابقة على السبعينيات، وذلك في محاولة للوقوف على الاستمرارية والتواصل التاريخي بين الثقافي والسياسي، وطبيعة الممارسات المختلفة من السلطة السياسية على المثقف المصري واستحضار خصوصية الثقافة المصرية، حيث إن الفهم التاريخي السوسيولوجي للظاهرة موضوع البحث من شأنه أن يتيح لنا إمكانية الفهم والتعرف على الظروف التاريخية والمجتمعية سواء على المستوى الإقليمي أو العالمي أوالمحلي، والتي أسهمت في نشأة الظاهرة وتطورها، وأيضًا يمكننا الأسلوب التاريخي من الاعتماد على الدراسات التاريخية والبحوث التي أنتجها المثقفون والباحثون سوسيولوجيًا بشأن الظاهرة والاعتماد عليها.[1]

2- الأسلوب الوصفي: لقد استعنا بالأسلوب الوصفي بهدف فهم وتحليل الجوانب والأبعاد المختلفة للظاهرة موضوع الكتاب، وذلك للتعرف على خصائص الظاهرة، وتحديد العوامل والمتغيرات الداخلية والخارجية المؤثرة عليها، فضلًا عن تحليل فكر التيارات الفكرية والأيديولوجية، وكذلك القوى الاجتماعية والسياسية والتي تشكل في مجملها أنماط وخصائص الظاهرة، ومن جانب آخر الكشف عن أشكال الممارسات المختلفة

(1) عبد الباسط محمد حسن: أصول البحث الاجتماعي، دار التضامن، القاهرة، 1980، ص 305 - 306.

للدولة والنظام السياسي تجاه المثقفين من مختلف التيارات الفكرية وباختلاف انتماءاتهم الاجتماعية والطبقية والثقافية، وإلى أي مدى تختلف هذه الممارسات باختلاف التوجيهات السياسية والأيديولوجية للدولة والنظام السياسي من مرحلة لأخرى؟ وكذلك التأثير النسبي لكل من العوامل الداخلية والخارجية في تحديد شكل وطبيعة وأساليب هذه الممارسات خلال هذه المراحل المتباينة (أيديولوجيًا وسياسيًا وثقافيًا واجتماعيًا واقتصاديًا) .

3- الأسلوب المقارن: واعتمدناعلى هذا الأسلوب لفهم الاختلافات في طبيعة العلاقة بين السياسي والثقافي في سياسات اجتماعية مختلفة وأزمة متباينة، وكذلك للتعرف على العوامل المؤثرة بشكل مباشر في الفترات التاريخية التي يتناولها الموضوع بخصوص التحكم في الظاهرة من حيث نشأتها وتكونها وتطورها، فنجري مقارنة كلما أمكن ذلك بين أنماط المثقفين المختلفة والتي أفرزتها العوامل التاريخية حسب طبيعة المتغيرات والتوجهات السياسية والأيديولوجية، كما نقارن بين طبيعة الثقافة وتأثرها بالممارسات السياسية في فترة الستينيات ومقارنتها بفترة السبعينيات. والأسلوب المقارن يساعدنا في تحقيق هذا الهدف.[1] وهو التعرف على الظاهرة في سياقات وفترات تاريخية واجتماعية مختلفة.

4- مصادر البيانات والمعلومات وكيفية معالجتها: اعتمدنا على مصدرين مباشرين لجمع البيانات والمادة العلمية التي ساعدتنا في الإجابة على العديد من التساؤلات وتحقيق الهدف منها.

أ- المصدر الأول: يتمثل في:

الدراسات والبحوث السابقة التي تمت حول هذا الموضوع من نواحي الاقتراب والتحليل، وأيضًا الدراسات والبحوث التي تمت بشأن المجتمع المصري وتحولاته المجتمعية (السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية) خلال الفترة موضوع الكتاب، وكذلك كتابات المثقفين

(1) سمير نعيم أحمد: المنهج العلمي في البحوث الاجتماعية، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، 1989، ص 152 - 160.

حول بعض القضايا (الديموقراطية والأصالة والمعاصرة والعدالة الاجتماعية ورؤيتهم للعلاقة بين السياسي والثقافي خلال فترة الموضوع المتناول .

هذا ورغم ندرة المصادر المباشرة والجوهرية الخاصة بالموضوع على المستوى العربي والغربي، ورغم توفر المصادر العربية عن الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية إلا أنه مع الاطراد الزمني ندرت هذه المصادر حتى كانت فترة الستينيات أكثر الفترات نقصًا في المادة التاريخية، وحتى المصادر الغربية فإنها تعالج الموضوع خارج التاريخ، فهي في أغلبها كتب لا تنتمي إلى العالم الثالث ولا يعنيها فيه إذا اهتمت به إلا من زاوية الرؤية التي تنظر بها إليه، فالكثير من هذه الدراسات تنفرد بأيديولوجية خاصة بها. ورغم ذلك لا يمكن تجاهلها ولذلك نحاول الاستفادة منها نظريًا، وفي طرق المعالجة والتحليل، وكذلك تم الاستفادة من الصحف اليومية والأسبوعية المصرية بعض المجلات العربية وما كانت تنشره من نشرات ومتابعات وندوات فكرية حول هذا الموضوع، وكذلك صحف المعارضة (الأهالي، الشعب، الوفد، كقوى وتيارات فكرية معارضة).

ب- دليل دراسة الحالة:

اعتمدنا بشكل أساسي على أداة المقابلة، وقمنا بعمل دليل دراسة حالة بمقابلة المبحوثين، وقد أعددنا دليل دراسة الحالة متضمنًا ثلاث قضايا أساسية: - قضية الأصالة والمعاصرة، قضية الديموقراطية، قضية العدالة الاجتماعي.

الفصل الثاني

العلاقة بين المثقف والسلطة في المجتمع المصري في ضوء رؤى فكرية مختلفة

- أولاً: الرؤية الماركسية التقليدية.
- ثانياً: الرؤية الفينومينولوجية.
- ثالثاً: الرؤية الأثنوميثودولوجية.
- رابعاً: رؤية مدرسة فرانكفورت النقدية.
- خامساً: الهرمنيوطيقا واشكاليات التأويل والفهم.
- سادساً: التبعية (المقولات الأساسية).
- سابعاً: مدخل أسلوب الإنتاج والتكوين الاجتماعي.

الفصل الثاني

العلاقة بين المثقف والسلطة
في المجتمع المصري في ضوء رؤى فكرية مختلفة

إن علاقة المثقف والسلطة في المجتمع المصري قد اتخذت حيزًا كبيرًا من اهتمام المثقفين والكتاب والمشتغلين على القضايا المجتمعية بشكل عام، والمجتمع المصري بشكل خاص. ولقد حاول هؤلاء المهتمون بعلاقة المثقف بالسلطة في المجتمع المصري البحث عن الرؤية المناسبة التي تتسق وطبيعة المجتمع المصري؛ ومن هنا كان تناول قضية العلاقة بين المثقف والسلطة في المجتمع المصري في إطار الرؤى الفكرية المختلفة، والتي سيطرت تقريبًا على اتجاهات المهتمين بالقضايا المجتمعية والمثقفين والمشتغلين على المجتمع المصري وغيرهم من رؤى ماركسية وفينومينولوجية وغيرها، وهذا ما يحاول هذا الفصل تناوله.

أولًا: الرؤية الماركسية التقليدية

بداية يمكن القول إن معظم الكتابات والدراسات التي انطلقت من المفاهيم والمقولات الماركسية التقليدية في تفسير «العلاقة بين المثقف والسلطة السياسية» قد أغفلت إلى حد كبير كثيرًا من الحقائق الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، فضلًا عن إغفالها أيضًا للتحولات العالمية، فقد اعتمدت هذه الدراسات على الأطروحات الماركسية والتحليلات السوسيولوجية لعدد من القضايا (وبخاصة قضية التمايز الطبقي والصراع المادي).

تلك المقولات التي تؤكد على أن إنتاج الوسائل المادية وما يرتبط بها من تطور اقتصادي هو المحدد الأساسي الذي تتطور من خلاله عناصر البنية الثقافية والأيديولوجية ومكوناتها

لمجتمع معين خلال مرحلة معينة. ومن وجهة نظر الماركسية التقليدية، فإن الطبقة المسيطرة اقتصاديًا هي التي تستطيع أن تسيطر سياسيًا، وأيضًا باستطاعتها فرض أيديولوجيتها وقيمها على المجتمع، بمعنى أن الطبقة المسيطرة على القوى المادية في المجتمع هي الطبقة الوحيدة القادرة على تحقيق السيطرة على القوة الثقافية في هذا المجتمع.[1] وبمعنى أكثر وضوحًا؛ إن علاقات الإنتاج تمثل الأساس الضروري لفهم كل الجوانب السياسية في المجتمع.

ومن هنا نشأت السياسة كمجال خاص للحياة الاجتماعية، أي كمجال للعلاقات المتبادلة بين الطبقات، ولذلك تعتبر السياسة طبقًا لهذا التصور تابعة للاقتصاد ومن أكثر المؤشرات وأشدها تعبيرًا عنه.

ففي السياسة كما يقال تدور الأمور وقبل كل شيء حول مسائل الوضع الاقتصادي للطبقات بغية تأمين مصالحها والدفاع عنها. والنقطة المحورية في هذا المجال من الحياة الاجتماعية والتي تمنحها صفاتها النوعية وتجعلها أكثر المؤشرات تعبيرًا عن الاقتصاد هي الدولة. ويأتي ذلك من أن الطبقة المسيطرة على وسائل الإنتاج لا تحمي مصالحها عن طريق الإكراه الاقتصادي فقط، بل تعول أيضًا على الإكراه غير الاقتصادي، ولذلك فهي دائمًا تحتاج إلى سلطة الدولة وتتمسك بها.

أما الطبقات الواقعة تحت عبء الاستغلال فهي لا تنأى عن النضال من أجل تحرير نفسها اقتصاديًا وانتزاع حريتها وحقوقها السياسية، ومن ثم فإن نضالها يتجه بالضرورة إلى سلطة الدولة؛ إذ لا مجال لإشباع مطالبها وتحقيق مصالحها إلا بإقامة سلطتها الخاصة. وعلى هذا النحو أو ذاك تنصب العلاقات المتبادلة بين الطبقات على مسألة الدولة وبنائها وقياداتها، إما بهدف الحفاظ على سلطتها القائمة أو إسقاطها وإحلال سلطة أخرى محلها. وهذه العلاقات بالضرورة علاقات سياسية أو ذات مضمون سياسي في الأساس.[2]

(1) السيد الحسيني: علم الاجتماع السياسي، المفاهيم والقضايا، دار المعارف، القاهرة، 1981، ص 17 - 21.

(2) بوتومور، الصفوة والمجتمع: دراسة في علم الاجتماع السياسي، ترجمة وتقديم: محمد الجوهري وآخرون، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، 1978، ص 5 - 6.

مزيد من التفصيل حول التحليلات والمقولات الماركسية ،انظر:

- نيقولا تيما شيف، نظرية علم الاجتماع، طبيعتها وتطورها، مصدر سابق، ص 321. =

ويشير «عودة»[1] إلى أنه على الرغم من التطورات التي جرت في إطار الفكر الماركسي ذاته على الصعيد العالمي، لا يزال الفكر الماركسي العربي يركز أساسًا بصورة أيديولوجية على فكرة الانعكاس، البنية الفوقية بوصفها انعكاسًا للبنية الأساسية أو الأساس الاقتصادي للمجتمع. وما زال يربط ربطًا مبسطًا وساذجًا بين عناصر البنية الأساسية وعناصر البنية الفوقية. كما أن تحويل التفاعل الجدلي بين البنية الأساسية والبنية الفوقية إلى أيديولوجية كان من نتائجه ببساطة تحول التحليل الماركسي الذي يخلع على البنية الأساسية أو الأساس الاقتصادي للمجتمع أهمية خاصة في التحليل الاجتماعي والسياسي دون أن يلغي دور العوامل الأخرى في الحياة الاجتماعية وأهميتها، وهي العوامل التي تظهر في الأصعدة السياسية والدينية والأيديولوجية بصفة عامة.

نقول ... تحوله إلى إيمان بالاقتصاد والبنية الأساسية إيمان مفرط بالدور الأبدي والأزلي للأساس الاقتصادي في الحياة الاجتماعية بصورة مطلقة وعامة. وبغض النظر عن الظروف الخاصة بالتكوينات الاجتماعية الملموسة والعيانية، والتنوع التاريخي الجيوبولوتيكي، فإن الخطاب الماركسي العربي لا يزال يطرح التفسير المبسط والمخل إزاء أية مشكلة مهما بلغت سطحيتها أوظهر تجاوزها للاقتصاد.

التحليلات الماركسية ورؤيتها للمثقف:

أولًا: رؤية النظرية الماركسية للمثقفين:

إن متابعة المفاهيم النظرية الماركسية تشير إلى أن المثقفين ليس لهم دور في عملية التغيير،

= - السيد عبد الحليم الزيات، في سوسيولوجيا بناء السلطة، مصدر سابق، ص 34.

- Micheal Haralambos and martin Halborn, sociology Themes and perspectives, Op. Cit., Pp. 146 - 147.

-علي ليلة، النظرية الاجتماعية المعاصرة، مصدر سابق، ص 279 - 281.

(1) محمود عودة: أزمة الخطاب الماركسي في مصر، ورقة مقدمة لسيمنار قسم الاجتماع، آداب عين شمس، القاهرة 1991، ص 123.

مزيد من التفصيل حول أهم الانتقادات الموجهة للنظرية الماركسية، انظر:

- رفعت السعيد: ماركسية المستقبل، شركة الأمل للطباعة والنشر، القاهرة، 1991، ص 120 - 122.

وأن الدور الأساسي يقع على كاهل الطبقة العاملة أو البروليتاريا. وإذا كان الأمر كذلك، فإن «ماركس» يفترض درجة عالية من التطور الثقافي بين القطاعات المختلفة من العمال؛ وذلك لأن «ماركس» قد أسند إلى هذه الطبقة العاملة ما أسماه واجب إدراك أسرار السياسات الدولية، إدراكًا كاملًا ومراقبة التصرفات المتعلقة بحكوماتهم ومواجهة هذه السياسات إذا اقتضى الأمر بجميع الوسائل التي يستطيعونها.

ومن هنا فقد أطلق شعاره «يا عمال العالم اتحدوا». ومن الواضح إذن أن هذا الشعار لم يكن موجهًا إلى عمال الموانئ في ليفربول، أوعمال الشحن في بومباي، أو عمال المناجم الإفريقيين في الحزام النحاسي في جنوب إفريقيا، مما فرضه ماركس من واجبات وأدوار، لا يمكن أن يقوم بها العمال العاديون، حيث إن استيعاب أسرار السياسة الدولية استيعابًا كاملًا كما حدد ماركس هو مهمة المثقفين الراديكاليين أكثر من أن يكون مهمة عمال النظافة أو عمال المصانع الساخطين.[1]

ويشير «جولدنر»[2] في هذا السياق إلى أن البيان الشيوعي يحمل مقولات متناقضة غير واضحة وغير محددة بدرجة كبيرة، حيث يقول على سبيل المثال إنه حينما يقترب الصراع الطبقي من ساعة الحسم يسلخ جزء صغير من الطبقة الحاكمة نفسه عن هذه الطبقة وينضم إلى الطبقة الثورية، وبصفة خاصة جزء من الأيديولوجيين البرجوازيين، الذين رفعوا أنفسهم إلى مستوى الفهم النظري للحركة التاريخية ككل.

ومن ثم فطبقًا لماركس وأنجلز، فإن بعض المثقفين يتحولون إلى مثقفين راديكاليين من خلال تأملهم وإدراكهم التنظيري، ومن الواضح أن ذلك يتناقض مع الافتراض الأساسي لدى

---

(1) محمد أحمد إسماعيل:دور المثقفين في التنمية السياسية، دراسة نظرية مع التطبيق على مصر،القاهرة 1985،الجزء الأول، ص 58 - 66.

مزيد من التفصيل حول التناقضات الماركسية انظر:

- Mazrui, Ali, Political values and the Educated class in Africa, Heinamen London 1979; p. 630.

(2) محمد أحمد إسماعيل: دور المثقف في التنمية السياسية، مصدر سابق، ص 58 - 66.

للمزيد من التفاصيل حول الرؤية الماركسية، انظر:

Gouldner, Alivn. W, Op. Cit., Pp. 55 - 58.

«ماركس» بأن الوجود الاجتماعي يحدد الوعي الاجتماعي فكيف يمكن لوعي البروليتاريا الثورية أن يظهر بين أولئك الذين تمثل وجودهم الاجتماعي في الطبقة الحاكمة.

وهنا يشير «عبد الله العروي»[1] إلى أن الطبقة العاملة غير قادرة وحدها كما يشير «ماركس» على تجاوز ظواهر الاستغلال الرأسمالي، فإذا خضع العامل لتجربته المباشرة سيطالب فقط بالثمن العادل لقوة عمله، ويركز بذلك أسس النظام الرأسمالي، أما المثقف الثائر فهو وحده القادر على تعرية الحقائق المستغلة بإرجاع الظاهر إلى محدداته الباطنة وهو وحده القادر على التمييز بين العلم (القيم القابلة للتعميم) والأيديولوجيا (القيم المرتبطة بوضعية خاصة)، وبهذا يمكن للبروليتاريا أن تعتنق القيم العمومية الكونية في الثقافة البرجوازية ونبذ القيم الخصوصية.

ولا شك أن ماركس الذي عاش بين أبناء الطبقة العاملة الأكثر تقدمًا كان ينتظر توحيد دور المثقف ودور البروليتاري في شخص واحد، وقد يقع أحيانًا ذلك في المجتمعات المتقدمة جدًا، ولذا فالتمييز بين المثقف والبروليتاري غير واضح عند «ماركس» نفسه.

ومن وجهة نظر «لينين» الذي كان أكثر إدراكًا للدور الثوري للمثقفين مما كان يبدو عليه الحال بالنسبة «لماركس» يؤكد «لينين»[2] في هذا السياق أن الاشتراكية الدولية تعتبر في التحليل النهائي نوعًا من الانتماء الثقافي، حيث إن الوعي الاشتراكي الحديث لا يمكن أن يبرز إلا على أساس المعرفة العلمية العميقة وأن أداة نقل العلم ليست البروليتاريا، ولكنها النخبة المثقفة البرجوازية وأن الاشتراكية الحديثة قد تأصلت في عقول أفراد هذه الفئة، وهي التي قامت بنقلها إلى البروليتاريين الأكثر تطورًا من الناحية الثقافية، والذين قاموا بدورهم بنقلها إلى حلبة الصراع الطبقي البروليتاري، حينما تسمح الظروف بذلك، ويؤكد أيضًا على أنه بدون نظرية ثورية لا يمكن أن تكون هناك حركة ثورية وقد عزا «لينين» إلى الطبقات العاملة القدرة على الحركة العفوية والتلقائية، ولكنه لم يعز إليها قدرة أوتوماتيكية على الوعي الاشتراكي.

---

(1) عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، 1973، 169.

(2) محمد أحمد إسماعيل: مصدر سابق ص 25 - 85.

وإلى حد أبعد من ذلك فإن نمو الاشتراكيين طبقًا لتصورات «لينين» تعتبر عملية مرتبطة بالأعمال الثقافية، حيث يشير إلى أن تطور نظرية الاشتراكية عن النظريات الفلسفية والتاريخية التي تم تطويرها بواسطة ممثلي الطبقات المالكة المتعلمين أي بواسطة المثقفين، وانطلاقًا من وضعهم الاجتماعي فإن مؤسس الاشتراكية العلمية الحديثة «ماركس وأنجلز» أنفسهما ينتميان إلى النخبة المثقفة البرجوازية.

واتساقًا مع ذلك يرى «ماوتس تونج وكاسترو» أن مراجعة التاريخ مراجعة سريعة يتضح لنا أنه من الصعب أن نجد نهضة واحدة من حركات النهضة التي عرفتها الإنسانية في كل العصور وفي الأزمنة الحديثة خاصة قد قامت دون مشاركة المثقفين فيها وتوجيهها، وأن الحركات التقدمية في القرن العشرين لم تكن في الواقع حركات بروليتارية، بل كانت حركات قادها ونظمها مثقفون يعتمدون على الجماهير ويتحالفون معها، ويرى «ماوتس تونج» أنه بدون مشاركة المثقفين يكون النصر في أي ثورة مستحيلًا، ويضيف أنه يجب أن يكون لدينا جيش ثقافي؛ لأن هذا الجيش ضروري جدًا لتوحيد صفوفنا وهزيمة العدو ويؤكد «كاسترو» المعنى نفسه حيث يرى أن الثورة في البلدان المتخلفة والحركات الثورية المنادية بالتغير الاجتماعي والسياسي كانت أولًا من صنع المثقفين والجماهير التي تثق بهم، وليس من صنع حركات العمال موضحًا أهمية المثقفين ودورهم في المجتمع الحديث سواء بالدول المتخلفة أو الدول الغربية[1].

ومعنى ذلك أن مفهوم المثقف عند «ماوتس تونج وكاسترو» هو الشخص المهموم الثوري والملتزم بالقضايا الجماهيرية على اعتبار أن كل مثقف يهدف إلى دفع الحركة الاجتماعية أو تفسيرها أوتوجيهها نحو الأهداف المرسومة؛ وذلك لأن المثقف من وجهة نظرهما هو

---

(1) عاطف العقلة عضيبات: أزمة المثقفين العرب، دراسة تحليلة، مجلة المنار، العدد 29، السنة الثالثة، منتدى الفكر العربي، مايو 1987، ص 108 - 110.

مزيد من التفاصيل حول آراء ماوتس تونج وكاسترو انظر:

- السيد الحسيني، علم الاجتماع السياسي، المفاهيم والقضايا، مصدر سبق ذكره، ص 283 - 284.
- حمود العودي: المثقفون في البلاد النامية، بحث في الفئات والعلاقات الطبقية،عالم الكتب، ط 1، القاهرة 1980، ص 28 - 29.

الذي يستشرف صور المستقبل من خلال ارتباطه الوثيق بالجماهير، وما يميز «ماوتسي تونج» و«كاسترو» في تصورنا أنهما بالإضافة إلى أنهما مثقفان فإنهما أيضًا من رجال سلطة وقيادة مثلهما مثل نهرو ونكروما وسيكوتوري وسنجور وغيرهم، واستطاعوا جميعًا أن يتحملوا مسئولية الحكم مشتركة بين رجل السلطة الذي يتخذ القرار وبين المثقف الذي يهيئ مستلزمات صنع القرار سواء على صعيد اتخاذه أم تنفيذه[1] وفي كل الحركات الثورية كانت تجسيدًا كبيّرا لأفكار وتصريحات قادتها «الملهمين» «ماوتس تونج وكاسترو»، وكان أهم عنصر مشترك بين هذه الحركات هو مقاومتها للاستعمار وتحقيق الاستقلال الذاتي والارتباط الوثيق بين القادة المثقفين والجماهير.

من العرض السابق نرى أن نظرة الماركسية الكلاسيكية للمثقفين كانت نظرة شك وريبة، ولا تعبر هذه النظرة عن طبيعة تكوينهم الثقافي كمثقفين، وإنما عن طبيعة تكوينهم الطبقي كعناصر برجوازية، وبالتالي لا يمكننا دراسة وتحليل أبعاد العلاقة بين المثقف والسلطة السياسية من ناحية، ووضعية المثقف المصري من ناحية أخرى بالاعتماد على هذا المدخل، والاعتداد بهذا التحليل وما ينطوي عليه من أطروحات وما يترتب عليه من نتائج، وبخاصة إذا ما وضعنا في الاعتبار خصوصية المجتمعات النامية بصفة عامة والمجتمع المصري بصفة خاصة ووضعية المشكلات المجتمعية الراهنة.

فواقع هذه المجتمعات يبين لنا من ناحية أن ثمة قدرًا كبيرًا من التعدد والتنوع في أنشطتها الاقتصادية، كما أن ثمة نوعًا من التعايش، بل والتمفصل بين مختلف القوى الاقتصادية من قوى ومراحل وعلاقات الإنتاج السائدة في تلك المجتمعات من ناحية أخرى، فضلًا عن تفاوت مستويات التطور الاقتصادي في المجتمعات النامية ذاتها وتنوع وتعقد شبكة العلاقات الإنتاجية السائدة في هذا المجتمع أو ذاك.

ومن ثم فليس في وسعنا القول إن الطبقة العاملة وحدها أو الواعدة تاريخيًا للاضطلاع بأعباء التغيير الاجتماعي، وتطوير بنية المجتمع السياسي أن حالا أو مستقبلا كما تذهب في ذلك أطروحات «ماركس»؛ والسبب في ذلك هو ضآلة حجم الطبقة نسبيًا من جانب ثالث.

(1) صادق الأسود: المثقف وصنع القرار السياسي، مجلة المنار، مصدر سابق، ص 121 - 122.

وثمة اتجاهات نظرية أخرى تناولت العلاقة بين المثقف والسلطة السياسية في المجتمع العربي بشكل مباشر أو غير مباشر سنحاول عرض مسلماتها النظرية والمنهجية الأساسية؛ بهدف الاستفادة منها في توجيه تحليلاتنا النظرية المنهجية والإمبيريقية؛ مع الوضع في الاعتبار أن مجتمعات العالم الثالث والمجتمع المصري تتميز بخصوصية بنائية وتاريخية، مما يؤكد أن دور المثقفين وفعاليتهم الوظيفية وأدوراهم الاجتماعية، لا يمكن إنكاره في ظل ظروف التخلف والتبعية بأشكالها المختلفة والقضايا الملحة للخروج من حالة التخلف المزمنة أملًا في التغيير والتحول المنشود.

هذا وإذا كان كتابنا الراهن يسعى لفهم أبعاد وجوانب الظاهرة موضوع الكتاب من خلال الاعتماد على عمليات التداخل والتفاعل بين المتغيرات الخارجية والمتغيرات الإقليمية والمحلية المسئولة عن نشأة الظاهرة وتطورها واستمرارها خلال المراحل التاريخية المختلفة، فإن هذا يفرض علينا التعرض لثمة اتجاهات نظرية أخرى تناولت العلاقة بين المثقف والسلطة السياسية في المجتمع العربي بشكل مباشر أو غير مباشر سنحاول عرض مسلماتها النظرية والمنهجية الأساسية بهدف الاستفادة منها في توجيه تحليلاتنا النظرية والمنهجية والأمبيريقية مع الوضع في الاعتبار أن مجتمعات العالم الثالث بعامة والمجتمع المصري بخاصة تتميز بخصوصية بنائية وتاريخية.

ثانياً: الرؤية الفينومينولوجية

تبلور هذه الرؤية من خلال أعمال «شوتز»، والذي يعارض الكثير من القضايا التي يقوم عليها علم الاجتماع في صورته الوضعية التي امتدت من « كونت حتى بارسونز» وتقوم الرؤية الفينومينولوجية على مجموعة من القضايا منها؛ أن مادة التحليل الفينومينولوجي هي خبرة الحياة اليومية، وعالم الحياة المعطي كما يتجسد من خلال تركيبات من المعرفة التي تم تكوينها ونقلها اجتماعيًا. فالرؤية الفينومينولوجية لا تقتصر على دراسة مضمون هذه التركيبات بل تمتد إلى العمليات التي من خلالها تتكون وتنقل وتستقبل مثل هذه التركيبات، ودور الأبنية التنظيمية والنظامية في تشكيل مثل هذه العمليات.

وتنظر أيضًا الرؤية الفينومينولوجية للإنسان على أنه يمتلك عنصر المبادأة في الفعل الاجتماعي، وترى أن الفاعل يقف في علاقة جدلية مع الواقع، فهو يعد خالق هذا الواقع ونتاجًا له في ذلك الوقت. فالرؤية ترتكز على مبادئ النزعة الفردية الميثودولوجية والاتجاه النسبي؛ فالواقع والصدق والرشد يتحددون في ضوء المعاني التي يضيفها عليهم الفرد في مواقفه وأفعاله، ويترتب على ذلك أن تعتمد أصدق التفسيرات السوسيولوجية على كفاءة هذه التفسيرات على مستوى التأويل الذاتي لخبرة الفرد العادية.

ولتحقق هذا الصدق، فإن الرؤية الفينومينولوجية لا تعتقد في صحة الافتراضات السببية المرتبطة بصياغة الفروض صياغة اسمية استنباطية، ولكنها تعتمد على تصور الحياة الاجتماعية من خلال الأفراد وأفكارهم عنها. ونستطيع أن نستنتج من ذلك حقيقتين: الأولى : إن الرؤية الفينومينولوجية تعتبر تيارًا نقديًا لعلم الاجتماع الكلاسيكي أو المحافظ، على أساس أن علم الاجتماع في صورته المحافظة المرتبطة بمشكلة النظام قد سلخ نفسه من الواقع وافترض وجود فجوة بين الباحث وموضوع دراسته عندما أكد ضرورة النظر إلى ظواهر هذا الواقع على أنها أشياء، والثانية: أنها تعتبر امتدادًا لبعض القضايا التي طورها «ماكس فيبر»، مثل الاهتمام بالمعنى الذاتي لأفعال الأفراد، وصياغة الأنماط المثالية. وتقديمه منهج الفهم الذاتي للفعل ذي المعنى.[1]

وهكذا فإن طريقة «شوتز» مثل «فيبر» تهتم بالمعنى الذاتي، ولكن ليس بالمعنى الذي طال افتراضه؛ فكل من «شوتز وفيبر» لم يدعوا أو يدافعا، كما يدعي البعض إلى منهج للفهم يستخدم حدسًا شخصيًا لا يمكن التحقق منه أو ضبطه، فالتفهم لكلا المفكرين ذاتي فقط، بمعنى أن غاية المنهج هي تحديد المعنى الذي يتضمنه الفعل للفاعل. إن برنامج «شوتز» يميل إلى تجريد ما يسمى بالحياة اليومية من العالم الاجتماعي الأكبر والتعامل معه، وكأنه مغلق

(1) أحمد زايد: علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، دار المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة، 1981، ص 419، 422.

مزيد من التفصيل حول الاتجاه الفينومينولوجي انظر:

- Micheal; Haralambos, sociology, themes and perspectives, Op. Cit., Pp. 190 - 191.
- Lassman, P. Phenomenological (prespictives In sociology Inrex, J Discovering Sociology, London, Routledge and Kegan paul, 1974, Pp. 150 - 155.

على ذاته نسبيًا دون مشكلات، ونتيجة لذلك لا نعلم شيئًا عن كيف يتأثر الوجود الاجتماعي اليومي للإنسان ببناء المجتمع الأكبر الذي يعيش ويعمل فيه. إن المشكلة الحقيقية في مخطط «شوتز» هي أنه لا يزودنا بوسائل مستقلة لمعرفة صحة تقييم الإنسان العادي لظروفه المادية وتأويلاته لعلاقاته بالآخرين.[1]

يتضح مما سبق أن الرؤية الفينومينولوجية تدرس الحياة اليومية والعلاقات بين الأفراد من خلال تصورات الأفراد أنفسهم، وتقييمهم للمواقف الاجتماعية التي يتم داخلها هذا التفاعل، وهنا يعتقد «شوتز» أن هذه الرؤية الفينومينولوجية يمكن أن تحل الكثير من مشكلات العلوم الاجتماعية، وتأكيد الفارق المهم بين الظواهر الطبيعة والظواهر الاجتماعية. فالمهمة الأساسية للعلوم الاجتماعية هي الكشف عن المبادئ العامة التي ينظم في ضوئها الإنسان خبرته في حياته اليومية وهي مهمة لا يمكن تحقيقها من خلال منهج العلوم الطبيعية الذي يفصل بين الذات التجريبية والعالم الخارجي.

ومن المشكلات التي تحلها الرؤية الفينومينولوجية مشكلة الموضوعية؛ لأنها تتخذ شكل الأبنية المثالية أو الأكثر شيوعًا، وهي أبنية تختلف بالقطع عن الأبنية الجزئية التي يكونها الفاعلون الأفراد، صحيح أن التأويل العادي للحياة اليومية يؤثر على الموقف الشخصي للباحث، ولكن الباحث من خلال نفسه ليكون عالمًا - يستطيع أن يستبدل مواقفه الشخصية بما يمكن أن نسميه الموقف العلمي، بحيث تجيء صياغته النظرية متسقة اتساقًا منطقيًا بمعنى أنها يجب أن تشتمل على الصدق الموضوعي في عناصرها الداخلية. وبها قدر من الكفاءة الأمبريقية، بمعنى أن تتوافق عناصرها مع الأبنية الفكرية في الحياة اليومية.[2]

وانطلاقًا من ذلك فإن الأوضاع التي يحتلها مثقفو العالم الثالث بصفة عامة والدور الذي يقومون به في إطار الرؤية الفينومينولوجية يتحدد في ضوء مجموعة من الاعتبارات نذكر من بينها: قدرة المثقف على التعبير عن قضايا ومشكلات مجتمعه بموضوعية تامة، قدرة المثقف على الاستفادة الواعية بخبراته الشخصية في توجيه فكره ومعالجاته لهذه القضايا، فضلًا عن قدرته

(1) أرفنج زاتلين: النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، دراسة نقدية، ترجمة: محمود عودة، إبراهيم عثمان، منشورات ذات السلاسل للطباعة والنشر، الكويت، 1989، ص 286 - 304.

(2) أحمد زايد: علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، مصدر سابق، ص 418، 419.

على الاستفادة من خبراته الشخصية واختياره الواعي لقضايا ومشكلات مجتمعه على درجة عالية من الأهمية ليس فقط على الصعيدين الاقتصادي والسياسي ولكن أيضًا على الصعيدين السياسي والأيديولوجي في توجيه تحليلاته وإنتاجه الفكري والثقافي الذي يقدمه للمجتمع. ومن ثم نرى أن هذه الاعتبارات تشكل مطلبًا ضروريًا لفهم الدور الذي يمكن أن يلعبه المثقفون على اختلاف توجهاتهم وانتماءاتهم الفكرية والأيديولوجية يمكن أن يلعبه المثقفون على اختلاف توجهاتهم وانتماءاتهم الفكرية والأيديولوجية حتى يصبح تأثيرهم أكثر فاعلية في التعبير عن مشكلات المجتمع بشكل موضوعي.

ثالثًا: الرؤية الأثنوميثودولوجية

ذهب «جار فينكل» إلى أن مجال اهتمام الأثنوميثودولوجي ينحصر في دراسة كيفية تنظيم المواقف العملية في الحياة اليومية بطريقة اجتماعية، وكيف يستوعبها الأفراد، ويعرفونها، ويتعاملون معها كمجموعة متصلة من الأحداث الفعلية والتي يفترض الشخص أن أعضاء الجماعة الآخرين يعرفونها بالطريقة نفسها التي يعرفها بها، وكيف يسلم بها هؤلاء الآخرون مثلما يسلم بها هو نفسه.

فالحياة الاجتماعية إذن ما هي إلا مشروع عملي يشارك فيه كل فرد يعيش في هذه الحياة، فالأنشطة التي يقوم بها الأفراد في حياتهم العادية تكون مركبًا تنظيميًا عمليًا؛ فمن خلالها يخلق أعضاء الجماعة مواقف الحياة اليومية ويتحكمون فيها. معنى ذلك أن المعاني والتعريفات تتشابه من خلال الاشتراك في التعبيرات والرموز وتظهر الاختلافات بين الأفراد من خلال اختلافهم في الخبرات وتواريخ الحياة، يعني ذلك أن التفاعل في المجتمع قائم على مجموعة من القواعد والطقوس التي يسلم بها الأفراد العاديون دون وعي تقريبًا وهم في تسليمهم بهذه القواعد والطقوس يكونون لأنفسهم كجماعة - منهجًا خاصًا في الحياة لا يعون به، وعلى عالم الاجتماع أن يحترف مواقف التفاعل العادية من اكتشاف هذا المنهج أو اكتشاف القواعد والطقوس التي تحكم مواقف التفاعل في الحياة اليومية.[1]

(1) أحمد زايد: علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، مصدر سابق، ص 441 - 442.

وحاول «جار فينكل» في دراساته «المنهجية الآتية: أن يبين أن المحادثات اليومية العادية تنقل معان أكثر مما تحمل الكلمات مباشرة، وأن مثل هذه المحادثات تفترض محتوى ذا دلالات مشتركة، وأن الفهم المشترك الذي يوافق أوينتج عن المحادثات يشمل عملية مستمرة من التأويل، وأن التبادل والشئون اليومية تتصف بمنهجية وخطة وبالتالي خاصية عقلانية، حيث إن الإنسان يصل إلى المعنى لما يلفظ الآخر من خلال فهمه للقاعدة التي قامت عليها».[1]

معنى ذلك أن الرؤية الأثنوميثودولوجية تتناول بشكل عملي طبيعة الحياة اليومية للأفراد أو المجموعات في أنشطتهم المختلفة بهدف البرهنة على أن هذه الأنشطة العادية والممارسات العادية للأفراد تستحق الدراسة كظواهر يمكن معرفتها ودراستها من خلال سلوكياتهم الطبيعية والعادية.[2]

وهنا يفرق «زايد» بين المنهج الأثنوميثودولوجي والمنهج الوضعي التجريبي في محاولة فهم أنشطة الحياة اليومية وأنماط السلوك الرشيدة والعقلانية للأفراد؛ فالمنهج الأثنومينودولوجي يسعى إلى فهم الأفراد من الداخل، من خلال تصورات هؤلاء الأفراد العقلانية التي يكونونها من خلال علاقات التفاعل مع الآخرين، ومن خلال المعاني الذاتية التي يضفيها هؤلاء الأفراد.

فالأفراد لا يمثلون حقيقة واقعة تخضع للدراسة كظاهرة حسبما يقرر أنصار الاتجاه الوضعي، ولكنهم كائنات عقلانية لها أفكارها وتصوراتها الخاصة التي تختلف باختلاف الثقافة والإطار الاجتماعي السائد، وأي معرفة سوسيولوجية لا يكون لها أي جدوى إذا لم تُبنَ على أساس تصورات الأفراد في حياتهم اليومية.

والنظرية التي يتوصل إليها الباحث لا تعدو إلا أن تكون تمحيصًا وتهذيبًا لما يفتعل في عقول الأفراد من نظريات، ولقد أطلق «جار فينكل» على الفرد العادي المنظر العملي تمييزًا

(1) ارفنج زاتلين: النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، مصدر سابق، ص 305 - 306.

(2) زينب شاهين: الأثنومينودولوجيا: رؤية جديدة لدراسة المجتمع، مركز التنمية البشرية والمعلومات، القاهرة، 1987، ص 74.

مزيد من التفاصيل حول الاتجاه الاثنومثودولوجي انظر:

- محمد عاطف غيث: محاولات علم الاجتماع المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1982.

له عن المنظر العلمي، ويختلف المنظر العلمي عن المنظر العملي في خمسة أشياء أساسية، حيث يقف المنظر العلمي موقفًا محايدًا تجاه موضوعات العالم كما تبدو له، بينما يبحث المنظر الواقعي عن مدى صدق هذه الموضوعات، ولا يهتم المنظر العلمي بما إذا كانت أفكاره ملائمة للسلوك في العالم الواقعي، بينما لا يهتم المنظر العملي بالأفكار إلا في ضوء ملاءمتها للسلوك، فقد لا يبالي المنظر العلمي باعتبارات الوقت في الثقافة أو بأي وحدات أخرى مقننة من الناحية الاجتماعية.

ـ أما المنظر الواقعي فإنه يقدم تفسيراته في ضوء هذه الوحدات، ويستخدمها ليطابق بين فعل فرد وآخر، ويفترض المنظر العلمي أن اتصالاته يمكن أن تفهم من خلال عالم أومنظر آخر، أما المنظر الواقعي فإنه يؤكد على ضرورة أن تتوافق اتصالاته مع ما يتوقعه أي فرد في المحيط الثقافي الذي يعيش فيه، إضافة إلى ذلك يعرف المنظر العلمي أن وصفه للعالم ليس له معنى إذا لم يكن وصفًا عامًا، أما المنظر الواقعي فإنه يفترض أن فهمه الخاص لأفعاله لا يتفق اتفاقًا كليًا، مع فهم الآخرين لهذه الأفعال وأنه يجب أن يكون واعيًا بآثار هذا الاختلاف. ومن تلك العلاقة بين المنظر الواقعي والمنظر العلمي يتضح أن الاختلاف بينهما كامن في اختلاف الاهتمامات لا في المنهج - فالمنظر العلمي يهتم بوصف العالم اليومي وتحليله، بينما يهتم المنظر الواقعي بإقامة علاقات تفاعلية بينه وبين الآخرين، ولكن كليهما يستخدم أسلوبًا منهجيًا واحدًا أُطلق عليه جار فينكل «المنهج التوثيقي»[1] ذلك المنهج الذي يساعد الباحث على أن ينفذ إلى مواقف الحياة اليومية لكي يكشف مناهج الجماعة في الحياة من حياتهم اليومية والباحث الذي يستخدم هذا المنهج يتفاعل مع الناس بشكل طبيعي غير مصطنع وكذلك أيضًا المبحوث.

ونظرًا لأن المثقف يمثل أحد العناصر المهمة والمؤثرة في تشكيل الوعي الثقافي والاجتماعي والسياسي للجماهير، فإن الأمر يتطلب انخراط المثقف واندماجه في قضايا ومشكلات المجتمع من جانب، وتفاعلاته اليومية مع الآخرين باعتباره يعبر عن مشكلاتهم من جانب آخر، ومن ثم فإن تحقيق ذلك على المستوى الواقعي يجعل دور المثقف أكثر فاعلية وتأثيرًا في تنمية الوعي

(1) انظر: أحمد زايد: علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، مصدر سابق، ص 445 - 446.

الثقافي والاجتماعي للجماهير من خلال ما يقدمه من منتج ثقافي وفكري يعبر أصدق التعبير عن مشكلاتهم اليومية من جانب ومشكلاتهم المجتمعية من جانب آخر.

رابعاً: رؤية مدرسة فرانكفورت النقدية

يشكل رواد مدرسة فرانكفورت الاتجاه الرئيس للنقد الاجتماعي؛ ذلك لأن أفكارهم وقضاياهم بدأت تتغلغل وتغذي الاتجاهات النقدية الأخرى. وقد نشأت مدرسة فرانكفورت خلال عقد الثلاثينيات من هذا القرن في محاولة منها لدعم وتطوير بعض المقولات النظرية الماركسية؛ بالاستفادة من إجراءات البحث الاجتماعي، ومن أبرز ممثلي هذه المدرسة «ماكس هو ركهايمر وأدورنو وهربرت ماركيوز وهابير ماس».

وبدأت المدرسة تبتعد تدريجيًا عن التصورات الماركسية؛ لأن بعض مقولات الماركسية لم تعد ملائمة للمجتمعات التكنولوجية المعاصرة وممكنات الثورة فيها، إضافةً إلى ذلك، فهم يؤكدون على مواجهة الماركسية لأزمة تتعلق بمكانة الطبقة العاملة والدور الذي يمكن أن تلعبه[1].

ورغم استناد مدرسة فرانكفورت الإنسانية عامة، إلا أنها أغفلت المقولات الاقتصادية للماركسية، حيث تؤكد النظرية النقدية على أن الثقافة والأيديولوجيا تلعب دورًا مستقلًا في المجتمع، وأن القول بالحتمية الاقتصادية الخالصة فيه سوغ من السذاجة، ومن ثم ترفض النظرية النقدية علاقة البناء الفوقي بالبناء التحتي، هذا إلى جانب أنها ترى أن البروليتاريا لم تعد قوى صالحة للثورة أو لتأسيس التحول الاجتماعي.[2]

ورغم اختلاف النظرية النقدية مع الماركسية فيما يتعلق ببعض القضايا، فإنها ظلت تعكس روحها النقدية للواقع. ولو تتبعنا موقفها من النظريات الأخرى لوجدنا أن موقفها من الوضعية تميز بالقطعية، وتدور نقاط الخلاف حول اهتمام علم الاجتماع الوضعي بالتأكيد على التناول الجزئي لنطاقات محدودة للبحث، أولقضايا بسيطة أو محدودة إلى افتقاده إدراك الكلية.

---

(1) زولتان تار: النظرية الاجتماعية ونقد المجتمع، الآراء الفلسفية والاجتماعية للمدرسة النقدية، دراسة وترجمة: علي ليلة، جامعة عين شمس، 1992، ص 35، 36.

(2) ماكس هور كهايمر: النظرية التقليدية والنظرية النقدية، ترجمة مصطفى الناوي، مراجعة مصطفى خياطي، النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1990، ص 50 60.

وفي حين ركز «كونت» على العلاقات السببية بين الأجزاء، ركزت النظرية النقدية على الرؤية الكلية التي تشكل إطارًا لهذه الأجزاء. وإذا كانت التراث الوضعي يميل إلى النظر للبشر باعتبارهم كائنات لا قوة لهم في مواجهة المجتمع، حيث نجد «دوركايم» مثلًا يؤكد على أن الفرد يجد نفسه في مواجهة المجتمع كقوة أسمى منه عليه أن ينحني أمامها، إضافة إلى ذلك يؤكد «فيبر» على أن الفرد في المجتمعات البيروقراطية (اشتراكية كانت أم رأسمالية) ليس إلا ترسًا في آلة كبرى.

ـ إننا نجد أن النظرية النقدية ترى أن المجتمع ناتج عن العمق الداخلي للإنسان، ومن ثم تؤكد النظرية على العلاقة الجدلية بين الفرد والمجتمع كذوات مستقلة غير خاضعة تعكس الحقيقة الكلية. وبناء عليه فإن النظرية النقدية تعتمد بدرجة أكبر على الإنسان بمعنى أن ما يدركه الإنسان ما هو إلا نتاج لنشاط بشري، كذلك أدى سعي الوضعية إلى تحقيق الدقة العلمية وتكميم الحقائق إلى ضياع المعنى الجوهري للظواهر الاجتماعية، وارتباطها بذلك فقد أدى تمثل الوضعية لنموذج العلم الطبيعي في علم الاجتماع في فصل المعرفة الثابتة عن بعدها الأخلاقي، وهو ما يعني استبعاد الموقف الأخلاقي للباحث عن طريق الادعاء بأن علم الاجتماع هو علم محرر من القيمة، وهو ما يعني أيضًا أن هذا العلم يمكن أن يكون أداتيًا بالنسبة للقوى الاجتماعية المتسلطة، أو هو الوسيلة الأساسية للتحكم والهيمنة كما حدث في الرأسمالية المتقدمة.(1)

مما سبق يتضح أن مدرسة فرانكفورت قد تبنت نظرية نقدية للنظريات الاجتماعية، وتناولها للظواهر الاجتماعية والمجتمع، وقد أعطت اهتمامًا بالظواهر الثقافية تأكيدًا على الفرد باعتباره جوهر الفكر والعمل وخصوصًا من خلال علم النفس والتحليل النفسي. ويؤكد «هوركهايمر» أهمية علم النفس الفردي لفهم التاريخ، ويعود اهتمام النظرية النقدية لعلم النفس والقيم المؤكدة عليها إلى عاملين أساسيين: أولًا: إن النظام الاجتماعي أصبح قهريًا للفرد وأن الفرد قد بدأ يفقد حريته واستقلاله في مواجهة سطوة النظم. ثانيًا: تأكيد النظرية النقدية على الفردية تحت وطأة تأثير الأثر الفعال الذي يمكن أن يلعبه الدور الفردي في التاريخ تأكيدًا على الدور الذي لعبه «ستالين» في روسيا و«هتلر» في ألمانيا النازية.

(1) السيد الحسيني: نحو نظرية نقدية اجتماعية، دار النهضة، بيروت، 1985، ص 236 - 237.

وفي التعبير عن هذه السيطرة الشاملة يؤكد «هربرت ماركيوز» حينما يتحدث عن المجتمع الرأسمالي الحديث قائلًا: المجتمع الجهنمي الذي نغوص فيه كل يوم. وفي مؤلفه الإنسان «ذو البعد الواحد» يؤكد أن البشر في المجتمعات الصناعية الحديثة مضللون وجهلة وفاسدون فعلًا. والحضارة التي نعيشها قائمة على أساس إخضاع الغرائز البشرية، وأن استقرار النظام الاجتماعي يجب أن يتم على أساس تبني الإنسان البعد النقدي؛ لأن أفكار البشر هي نتاج للمجتمع الذي يعيشون فيه وذلك؛ لأن فكر البشر يتحدد اجتماعيًا؛[1] لذلك فقد حددت مدرسة فرانكفورت مجموعة من الأدوار على المنظرين النقديين أو المثقفين القيام بها منها «على المثقفين أن لا يتبنوا موقف الحياد الموضوعي؛ إذ لا ينبغي أن يفصل المثقف الحقيقة عن متضمناتها القيمية وعليهم أن يقفوا موقفًا نقديًا من المجتمع موضوع الدراسة وفي ذلك خروج على الإطار الوضعي ورفضًا له واقترابًا من الماركسية والمثالية النقدية، وبالمثل فعلى المثقفين أن يقفوا موقفًا من فكرهم فعليهم أن يوضحوا علاقة هذا الفكر بالمجتمع القائم بالمعرفة التي أبدعت اجتماعيًا ويتصل ذلك إلى حد كبير بتأكيدهم على التأمل وأيضًا بالتطور الفكري المتتابع الذي لحق بأفكارهم».

وهنا يشير «هوركهايمر» إلى أنه على المنظر النقدي أو المثقف أن يحافظ على بقاء مكانته محددة ومستقلة؛ لأن أي مجموعة من المثقفين المرتبطين مع بعضهم البعض ومن خلال المعرفة النظرية المشتركة والشوق إلى مجتمع ينتقي فيه الاستقلال والقهر يمكن أن يشكلوا دوائر لنقل هذا التفكير والمحافظة على بقائه بواسطة المعرفة التي تأتي بالتزاماتها وليس من خلال الوحي أو الوراثة البيولوجية. فهذه المجموعة المثقفة في إطار الغليان التاريخي الشامل تصبح في اللحظة الحاسمة هي المسئولة عن القيادة بسبب بصيرتها العميقة.[2]

(1) هربرت ماركيوز: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، 1973، ص 117 - 119.

(2) زولتان تار، النظرية الاجتماعية ونقد المجتمع، مصدر سابق، ص 44 - 45.

ومزيد من التفاصيل حول المدرسة النقدية، انظر:

- ماكس هوكهايمر: النظرية التقليدية والنظرية النقدية، مصدر سابق، ص 50 - 51.
- علي ليلة: مختارات في علم الاجتماع، علم اجتماع فرانكفورت نظرية المجتمع، جامعة عين شمس، القاهرة، 1990، ص 9 - 35

في واقع الأمر إن إغفال مدرسة فرانكفورت للمتغيرات الاقتصادية واعتبارها عوامل ثانوية، وتأكيدها على دور الفرد باعتباره جوهر الفكر والعمل يسقطها من منظورنا ومدخلنا النظري لموضوع الدراسة، حيث إن الباحث ينطلق من اعتبار التداخل بين العوامل الاقتصادية والاجتماعية ليس فقط على صعيد البنية الاجتماعية والاقتصادية، ولكن أيضًا على الصعيدين السياسي والأيديولوجي.

ومن ثم فإن تناول التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي تعرض لها المجتمع المصري خلال فترة الدراسة يفرض علينا دراسة الآثار المترتبة نتيجة هذه التحولات على صعيد البنية الاقتصادية والاجتماعية، وأيضًا على الصعيدين السياسي والأيديولوجي؛ وبالتالي فإن تحليل العلاقة بين المثقف والسلطة ينبغي أن ينطلق من مدخل نظري يختلف عن المداخل النظرية الأخرى التي تعبر عن واقع مجتمعات الغرب والتي تختلف اختلافًا جوهريًّا في ظروفها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية قديمًا وحديثًا عن تلك الظروف التي نعايشها.

وبالتالي فإن كتابنا يركز بشكل أساسي على الخصوصية ليس فقط على المستويين الاقتصادي والاجتماعي، ولكن أيضًا على المستويين السياسي والأيديولوجي؛ ذلك لأن مشكلة موضوعنا أنه نتاج حقيقي للتفاعل بين المتغيرات والأبعاد الداخلية والأبعاد الخارجية على المستوى الإقليمي والدولي، هذه غير التحولات العالمية الحديثة التي تركت آثارًا بالغة على طبيعة مشكلاتنا الاجتماعية بصفة خاصة وإشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة بصفة عامة.

وعلى الرغم من ذلك، فليس ثمة شك في أن مدرسة فرانكفورت قد قدمت إسهامًا نظريًّا واضحًا في تفسير إشكالية العلاقة بين المثقف والمجتمع، والدور الذي يجب أن يلعبه المثقف في التعبير عن قضايا ومشكلات مجتمعه. وفي ضوء ذلك نرى إمكانية الاستفادة من هذه الفكرة في توجيه وتحليل البيانات والمعطيات الميدانية وبصفة خاصة التي تتعلق بطبيعة العلاقة بين المثقف المصري والسلطة من جانب وعلاقته بالمجتمع من جانب ثان، فضلًا عن علاقاته بالجماهير التي يعبر عنها من جانب ثالث.

وانطلاقًا من ذلك فإن الأمر يتطلب ضرورة النظر إلى مثقفي العالم الثالث بصفة عامة والمثقفين المصريين بصفة خاصة باعتبارهم نتاجًا لمجموعة من العوامل نذكر من بينها؛ طبيعة

النظم السياسية، والانتماءات الطبقية، وطبيعة التوجهات الأيديولوجية السائدة والتي تتميز بالتغير من فترة إلى أخرى فضلًا عن حالة الأمية الثقافية وتزايد معدلاتها في هذه المجتمعات. هذه العوامل جميعها يصعب فهم تأثيراتها على المثقفين وطبيعة إنتاجهم الفكري والثقافي دون وضعها في سياقها العالمي. فلا شك أن التغيرات العالمية تنعكس بشكل مباشر أو غير مباشر على طبيعة الأوضاع الاقتصادية والسياسية والثقافية والأيديولوجية التي تميز هذه المجتمعات خلال تميز هذه المجتمعات خلال مراحل مختلفة مما ينعكس على علاقة المثقف بالسلطة السياسية من ناحية، وبالجماهير التي يعبر عنها من ناحية أخرى فضلًا عن موقفه من قضايا ومشكلات مجتمعه من ناحية ثالثة.

خامساً: الهرمنيوطيقا: واشكاليات التأويل والفهم

القضية الأساسية التي تتناولها الهرمنيوطيقا هي معضلة تفسير النص بشكل عام، سواء كان هذا النص نصًا تاريخيًا، أم نصًا دينيًا. والأهم من ذلك أنها تركز اهتمامها بشكل لافت على علاقة المفسر أو الناقد في حالة النص الأدبي بالنص؛ هذا التركيز على علاقة المفسر بالنص هي نقطة البدء والقضية الملحة عند فلاسفة الهرمنيوطيقا. وقد اتسع مفهوم المصطلح في تطبيقاته الحديثة، وانتقل من مجال علم اللاهوت إلى دوائر أكثر اتساعًا تشمل كافة العلوم الإنسانية كالتاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجي وفلسفة الجمال والنقد الأدبي والفلكلور.[1]

وتقوم الهرمنيوطيقا على فلسفة التعمق خلف ماهو ظاهر من تعبيرات وعلامات ورموز للكشف عن المعاني الكاملة والجوانب غير المتعينة من الخبرة أوالتجربة، في محاولة لفهم المجهول بالمعلوم حيث تبدأ عملية الفهم دائمًا من المعلوم في تجربتنا لننفذ إلى المجهول في محاولة لفهم التجربة التاريخية.

فجوهر عملية التأويل هو الكشف عما يكمن خلف الأشياء الظاهرة من دلالات ومعانٍ. ومحاولة كشف الغموض البادي في الظاهر بالتعمق خلفه والكشف عن آفاق للمعاني لا ندركها

(1) نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، كتابات نقدية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 1991، ص 1 - 13.

من مجرد النظرة الظاهرية الخارجية، وقد انشغلت الهرمنيوطيقا لفترة طويلة من الوقت بتحليل النصوص المكتوبة، وبذلك فإنها كانت تعرف بفن إدراك وتحدي المعنى المختبئ في النصوص.

وقد تحولت إشكاليات التأويل من نطاق البحث الديني إلى نطاق البحث الفلسفي واللغوي، وبالرغم من أن أعمال فلاسفة التأويل المحدثين من أمثال «هيدجر، وهابيرماس، وريكور» قد فتحت آفاقًا نحو الامتداد بالتأويل إلى عوالم أكثر اتساعًا من دائرة النصوص المكتوبة، إلا أن الاهتمام بتحليل النصوص المكتوبة لم يستمر إلى مداه، فقد رفض البعض فكرة تحليل النصوص المكتوبة فقط؛ لأن ذلك يجعلنا نهمل اللغة في سياقها اليومي ومن هنا جاء الاهتمام باللغة أو بالكلام - كما تمارس في الحياة متقدمًا على الاهتمام بالنصوص المكتوبة.

ومهما كانت الاختلافات بين فلاسفة التأويل، فإنهم يجمعون على موضوع واحد هو أن التأويل محاولة للفهم، ورغم اختلافهم في الأسلوب الذي يتم به الفهم، إلا أنهم جميعًا يؤكدون على أن الفهم هو محاولة لكشف المعاني واستجلاء الغموض، أو هو محاولة للتوصل إلى جوهر الأشياء وحقيقتها اللذين لا يبدوان مما يظهر منهما، وإنما يحتاج كشفهما إلى جهد تأويلي والفهم ليس هدفًا في حد ذاته. إنه ليس مجرد طريقة لاكتساب معرفة موضوعية كما ذهب «ديلثي» الأب المؤسس لفلسفة التأويل، بل إنه يسهم بدور فعال في تحسين الوجود الإنساني.[1]

فقد أكد «هيدجر» على دور الفهم في تأصيل الوجود في العالم، وأكد «هابيرماس» على دور الفهم في نقد الأيديولوجيا، كما أكد «ريكور» على دور الفهم في كشف أستار الغموض والتجهيل وإماطة اللثام عن أشكال الوهم الكامنة في المعرفة، فالفهم بهذه الطريقة هو هدف يوصلنا إلى هدف أكبر منه هو تغيير الحياة إلى الأفضل عن اختلاف طرق هذا التغيير وأدواته.[2]

ويمكننا بعد عرض هذا الاتجاه أن نشير إلى أنه يمكن الاستفادة من هذا المدخل حسب ما يشير «زايد» في أن عملية التأويل في النصوص المكتوبة قد يوصلنا بحق إلى جوانب من حياتنا

(1) أحمد زايد: الهرمنيوطيقا وإشكالية التأويل والفهم في العلوم الاجتماعية، حوليات كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة قطر، العدد الرابع عشر 1991، ص 227 - 231.

(2) المرجع السابق، ص 152 - 252.

الاجتماعية، وخصوصًا الجوانب الواعية والعقلانية منها دون أن يمس الجوانب اللاعقلانية؛ وبالتالي نهتم بتحليل لغة الحياة اليومية، ونكشف نسيج الحياة اليومية وتفاعلاتها.

وفي إطار تناول موضوعنا في هذا الكتاب، يمكننا هذا المدخل من فهم المجتمع على مستوى مراجعة المادة التاريخية بشكل عام، والمادة الميدانية التي نحصل عليها من خلال المقابلة وغيرها من الأدوات. فالمجتمع هو تاريخ يصنع في الواقع وفي النصوص في آن واحد، وكلاهما يمكن أن يؤدي إلى الآخر، وفضلًا عن ذلك، فإن هذا الاتجاه يمكن أن يسهم في حل بعض المشكلات المعضلة في البحث العلمي الاجتماعي؛ مثل مشكلة الانفصال بين التحليل الكمي والكيفي، ومشكلة الانفصال بين التحليل النظري والبحث الأمبيريقي وغيرها من المشكلات التي تواجه البحث العلمي.

وانطلاقًا من ذلك، فإنه يمكننا الاستفادة من الهرمنيوطيقا كأداة تحليلية ومنهجية لفهم المنتج الثقافي والفكري الذي قدمته شريحة من المثقفين المصريين على اختلاف توجهاتهم وانتماءاتهم الفكرية والأيديولوجية. ومن ثم استطاعنا الإحاطة بالمنتج الثقافي الذي قدمه هؤلاء المثقفون المصريون خلال مراحل تاريخية وأيديولوجية مختلفة، هذا الفهم مكننا من وضع تصنيف لهؤلاء المثقفين وفقًا لتوجهاتهم الأيديولوجية والفكرية من جانب، ومواقفهم من السلطة السياسية وموقف السلطة منهم من جانب آخر، فضلًا عن موقفهم من الجماهير من جانب ثالث.

وإذا كنا قد استفدنا من مسلمات هذا المدخل النظري والمنهجي، على مستوى تحليل المنتج الثقافي والفكري، فإننا قد استفدنا بشكل أكثر وضوحًا منه في توجيه العمل الميداني، فقد صغنا مجموعة من القضايا المجتمعية التي تمكنا من خلالها من الكشف عن موقف المثقفين منها: وما إذا كان ثمة اختلافات بين اتجاهاتهم وتوجهاتهم الحالية وبين ما قدمه هؤلاء المثقفون من منتج ثقافي خلال مراحل سابقة، كما تمكنا أيضًا من الكشف عن العوامل والظروف المجتمعية المسئولة عن هذه الاختلافات بين الفكر والممارسة.

سادساً: التبعية (المقولات الأساسية)

ظهرت نظريات التبعية كمجموعة من الأفكار والمسلمات التي تدور حول قضية أساسية وهي: أن تمفصل اقتصاديات المجتمعات المتخلفة مع النظام الاقتصادي العالمي يؤدي إلى نقل الموارد من المحيط أو التوابع إلى المراكز أوالعواصم، وأن هذا التمفصل قد يؤدي إلى أساليب معوقة من شأنها تشويه اقتصاديات هذه المجتمعات، ومن ثم يحول دون تحقيق تنميتها الاقتصادية والاجتماعية، وأن نقل الموارد من المحيط إلى المركز يتخذ أساليب متعددة بدءًا من السلب المباشر، مرورًا بالتبادل غير المتكافئ، وصولًا إلى تبادل سلع إنتاجية بسلع غير إنتاجية[1].

وعلى الرغم من تعدد واختلاف التفسيرات التي اكتنفت مفهوم التبعية، إلا أنه يمكن التمييز بين اتجاهين أساسيين حاول كل منهما أن يكشف على أبعاد هذا المفهوم. **الاتجاه الأول:** ينظر إلى التبعية على أنها خضوع نظام ضعيف لسيطرة نظام قوي ومسيطر من الخارج ويطلق على هذا الخضوع (التبعية الخارجية) أما الاتجاه الثاني: فينظر إلى التبعية بوصفها شرطًا أساسيًا لإحداث تغيرات داخلية أهمها التمفصل، والتداخل بين عناصر التكوين الاجتماعي التابع مركزًا على الديناميات الداخلية للتكوين الاجتماعي التابع وتعد انعكاسًا لديناميات التكوين الاجتماعي المسيطر[2].

ومن الواضح أن العمليات الاقتصادية كانت هي نقطة الانطلاق النظري لدى أصحاب نظرية التبعية، وأن العلاقة الاقتصادية بين المركز والمحيط هي علاقة سببية وذات اتجاه

---

(1) السيد الحسيني: نظرية التبعية، حوار وجدل، الكتاب السنوي لعلم الاجتماع، العدد الثاني، دار المعارف، القاهرة 1981، ص 33 - 34.

مزيد من التفصيل حول مفهوم التبعية انظر:

- James cosparaso, "Dependence, Dependency In Globalsystem: Astructural and Behavioral Analysis, "International organization vol. 32 - 1 - 1981, Pp. 3 - 4.

-Andre. G. frank "The development of underdevelopment,"In: Robert. I Rhodes" Imperialism and under devolopment: A Reader (New York, monthly Review Press. 1970. Pp. 6 - 8.

(2) السيد الحسيني: التبعية الفكرية والاستغلال المعرفي، تحليل لرؤى من داخل العالم الثالث في: ندوة التبعية الثقافية، مركز البحوث العربية، القاهرة، ديسمبر 1992، ص 7.

واحد. ولقد كان علماء الاجتماع الذين تبنوا نظرية التبعية هم السباقون في هذا المجال فلقد حاول كاردوسوو اليتو، تحليل التبعية ومعالجتها كظاهرة اجتماعية سيادية فقد قال: نحن ننظر إلى العلاقة بين القوى الخارجية والداخلية بوصفها كلًّا مركبًا مؤلفًا من روابط بنائية، لا تتحدد فقط في ضوء العوامل الخارجية المتمثلة في الاستغلال والقهر، بل تتحدد أيضًا في ضوء ترابط المصالح بين الطبقات المحلية المسيطرة من ناحية والطبقة الرأسمالية العالمية من ناحية أخرى.[1]

والواقع أن فهم دور الدولة وجهازها السياسي في مجتمعات العالم الثالث يعد مطلبًا ضروريًّا لفهم نشأة التخلف في الدول النامية وتطوره، وعلاقته الحقيقية بأزمة التشوه في البناء الثقافي، وانعكاسه على وضع المثقف المصري بصفة خاصة، وهذا ما يهمنا في المقام الأول؛ حيث من الخطأ أن نتصور أن تخلف الدول النامية ترجع أصوله إلى تخلف البناء الداخلي لهذه الدول، أو بسبب عدم قدرتها على استيراد ميكانيزمات التحديث التي خبرتها الدول المتقدمة، كما أنه من الخطأ أيضًا اعتبار التخلف في الدول النامية ينحصر فقط في العوامل الخارجية، بدءًا من أساليب النهب الاستعماري، ومرورًا بأساليب التغلغل الرأسمالي ومراحل التكامل مع السوق العالمي تبعًا لتقسيم العمل الدولي.

ومن ثم، فإن هذا الكتاب سوف يركز بشكل أساسي من خلال هذا المدخل على التفاعل بين العوامل الخارجية والعوامل الداخلية، وانعكاساتها على الدولة وعلاقاتها بالتشكيلية الاجتماعية ومقومات البناء الاقتصادي من جانب، وبالشرائح الاجتماعية المسيطرة من الرأسمالية المحلية من جانب آخر، وانعكاس ذلك على البناء الثقافي ووضعية المثقف المصري من جانب ثالث.

ومن ثم فإن التركيز على إسهامات مدرسة التبعية حول الدولة يعد هو الأساس في المقام الأول. فقد أعطى «فرانك»[2] اهتمامًا ملحوظًا بالدولة في كتاباته الحديثة، وفي إحداها يرى أن الأزمة الاقتصادية الرأسمالية العالمية الراهنة تطلبت إعادة تنظيم وتوجيه جهاز الدولة في

---

(1) السيد الحسيني، حوار وجدل، مصدر سابق، ص 33 - 34.

(2) A. G. Frank., Crisis in the third world (London: Hienmann 1981) Pp. 231 - 245.

بلدان العالم الثالث التابعة لاستخدامه كدافع سياسي لدور الدولة الاقتصادي المتغير بدوره تبعًا لمقتضيات التقسيم الدولي الجديد للعمل، وتضمن ذلك إعادة توجيه إنفاق الدولة لصالح رأس المال المحلي والدولي، وكذا لتأسيس العنف السياسي وعسكرة المجتمع تحت دعوى مستلزمات الأمن القومي للدولة. وهذه الإجراءات لا تؤدي رغم ادعاءاتها المعلنة إلى تحول برلماني ديموقراطي.

وقد أبدي «سمير أمين»[1] اهتمامًا ملحوظًا بالبناء السياسي والدولة في مجتمعات العالم الثالث في إطار دراسة نوعية الفئة المسيطرة على أجهزة الدولة؛ حيث تحاول البرجوازية التابعة السيطرة على الأجهزة من خلال الروابط الأسرية والاشتراك في الفساد السياسي والاقتصادي مع قمة الجهاز البيروقراطي، كما تتحالف الدولة أيضًا مع برجوازية المدن والرأسمالية الزراعية في الريف لتحقيق الهدف نفسه. وفي دراسة أخرى له يدافع عن استمرار الدولة في إطار الأقطار التي تفك الروابط من النظام العالمي ويرى أن الدولة لن تختفي في الأمد المنظور بمجرد نجاح الثورة الاشتراكية، وهو ما حدث في تجارب الدول الاشتراكية التي تواجه الآن تناقضات ثلاثة:

1- تناقض نحو الطابع الاجتماعي للعمل وتخلف القوى الإنتاجية بحيث يعبر الاتجاه الاشتراكي الصحيح عن المضمون الشعبي للقوى الاجتماعية.

2- الاتجاه نحو مركزية نظام الدولة في تنظيم جميع أوجه الحياة الاجتماعية.

3- الاتجاه الرأسمالي ويتصل باحتياجات تنمية قوى الإنتاج ودخول الثورة الصناعية الثالثة وما يقتضيه من الاهتمام بالحريات الليبرالية وإنعاش الحياة السياسية والأيديولوجية نحو إتاحة فرص المشاركة السياسية وحريات الرأي والنقد والاجتماع وغيرها في مجتمعات العالم الثالث.[2]

---

(1) سمير أمين: التطور اللا متكافئ، ترجمة برهان غليون، دار الطليعة، بيروت، ط 3، 1980، مقدمة الدراسة.

(2) سمير أمين، حول التبعية والتوسع العالمي للرأسمالية، المستقبل العربي (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية)، السنة، العدد 93، 1986، ص 103 - 106.

أما «والشتين»[1]، فقد تناول البناء السياسي والدولة في النظام العالمي من خلال التمييز بين الدولة القوية في المراكز والضعيفة في الأطراف ومتوسطة القوى في أشباه الأطراف. ويرى أن التناقض الأساسي في التحليل الطبقي على نطاق عالمي يكمن في دور الدولة وطبيعة الجماعات المسيطرة عليها.

فبينما دار الصراع حول السيطرة على الدولة في أوروبا في إطار الحدود القومية بين البرجوازية التي نما وعيها الطبقي وسبقت البروليتاريا في ذلك، فإن التناقض في مجتمعات الأطراف لم يكن بين جماعتين تحاول أي منهما السيطرة على بنية الدولة في إطار قومي، وإنما بين مصالح منظمة جمعت برجوازية المركز مع حلفائها المحليين في مواجهة غالبية سكان الأطراف ومن ثم يكتسب الكفاح السياسي للطبقة العاملة بعدًا طبقيًا عالميًا.

يبقى القول إنه بدلًا من الخوض في جدليات النظريات المتعارضة حول قضايا التبعية والتشوه البنائي، أن نشير إلى أهم مظاهر التغير والتشوه الثقافي والقيمي، الذي أحدثه التغلغل الرأسمالي في المجتمعات العربية بصفة عامة والمجتمع المصري بصفة خاصة، حيث لا جدال في أن الثقافة العربية تمر بمرحلة الأزمة. ولا شك أيضًا في أن الأزمة الثقافية تعكس على المثقف وإنتاجه الثقافي إلى أن ظهر ما سُمي بأزمة المثقف العربي.

وتتخلص هذه الأزمة في أن هناك خليطًا غريبًا من التيارات الفكرية، فكر عقلاني إلى جانب فكر خرافي، فكر سلفي إلى جانب فكر معاصر، فكر محافظ إلى جانب فكر راديكالي، وهكذا خليط ومركب من الأيديولوجيات غير محددة الهوية، تطرح قضايا الواقع بمعنى راديكالي وتنتهي بتفسيرات لاهوتية أو قدرية، تطلق شعارات التغيير لتدعيم النظام القائم تبحث عن الهوية والتراث وتتغلغل الحاضر، تنقل عن الغرب وتتحدث عن الموروث.

والسؤال الذي يجب أن نطرحه هنا ونحاول الإجابة عليه: هو لماذا لم يؤدِ التغلغل الرأسمالي والثقافي وما ارتبط به من أيديولوجيات الرأسمالية وقيم تعبر عن المجتمع الغربي؟ ولماذا لم يُقضَ على عناصر ومكونات البنية الثقافية في المجتمعات العربية بصفة عامة ومصر على وجه

(1) 99) Wallerstein, "Class and conflict in Africa" monthly Review, Vol. 26, No., Feb. 1975, Pp. 34 - 40.

الخصوص؟ أي لماذا رغم هذه التحولات والغزو الثقافي ظلت الثقافة والعناصر التقليدية موجودة ومؤثرة في بنية هذه المجتمعات؟ هل الأمر يتعلق بصمود وصلابة هذه العناصر التقليدية وما تعكسه من مصالح فئات وطبقات اجتماعية تدافع عن وجودها واستمرارها؟ أم أن الأمر يمكن تفسيره في ضوء سعي القوى العالمية إلى استمرار وجود هذه العناصر الثقافية التقليدية طالما أنها تخدم مصالح النظام الرأسمالي العالمي وتدعم وجود وسيطرة نمط الإنتاج الرأسمالي المسيطر والمشوه؟. كما أنها تدعم مصالح طبقات محلية معينة ترتبط مصالحها بالغرب أكثر من ارتباطها بمجتمعاتها المحلية.

ولا شك أن هذه الأزمة والتشوه في النسق الثقافي والقيمي المسيطر على بنية المجتمعات العربية بعامة (والمجتمع المصري بخاصة) يمكن فهمه وتفسيره في إطار تشوهات البنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والأيديولوجية لهذه المجتمعات، تلك التشوهات يصعب تفسيرها في حقيقة الأمر في ضوء العوامل الخارجية فقط، ولكن يجب أن يتم التفسير في ضوء تفاعل هذه العوامل الخارجية مع العوامل والظروف المجتمعية لهذه المجتمعات.

وجدير بالذكر أن أزمة الثقافة العربية بصفة عام (ومصر بصفة خاصة) لم تحدث بسبب تجاوز هذه الأنماط الأيديولوجية وتواجدها جنبًا إلى جنب، ولكن الإشكالية تتمثل في غياب المنحى الأيديولوجي القومي، والمنحى الجدلي في التقليد، بمعنى غياب الالتزام القومي كهدف أساسي للوحدة العربية، أن المفكر التقليدي السلفي والمفكر المعاصر كليهما في واقع الأمر، يهمل البعد التاريخي والمنحى الجدلي في التحليل مما يؤدي إلى إغفال الواقع وعدم رؤيته، وإذا ترجمنا هذه الحقيقة بعبارة سياسية اجتماعية لقلنا :إن كليهما يقع في حبال التبعية.[1]

ولا شك في أن أهم مظاهر التخلف والتشوه الثقافي يتمثل في اغتراب المثقف عن تاريخه وعن واقع مجتمعه. فالمثقف هو نتاج للبيئة الاجتماعية التي يعيش فيها؛ نتاج للأيديولوجيات السائدة في عصره، ولما كانت المنطقة العربية بصفة عامة والمصرية بصفة خاصة التي يجب فيها

(1) أحمد مجدي حجازي: المثقف والالتزام الأيديولوجي، مصدر سابق، صـ 160.
مزيد من التفصيل حول أزمة الثقافة والمثقفين، انظر:
- عبد الله االعروي: أزمة المثقفين العرب، تقليدية أم تاريخية، ترجمة: ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1978 ص 35 - 45.

المثقف تتسم بالتنوع والتشتت والتشوه، فإن أزمة المثقف هنا تصبح تعبيرًا عن أزمة المجتمع التابع، فالتعددية في مجالات الفكر والمعرفة ظلت قائمة تجمع أنماطًا فكرية غير متوازنة تدور بينها معارك فكرية لكنها في النهاية لا تصل إلى مرحلة الاتفاق حتى على المسلمات الأساسية والحقائق الواقعية.[1]

هذا بالإضافة إلى أن السلطة السياسية لا تخرج عن هذه المتغيرات والظروف، فلقد أصبح الفكر اليوم شتاتًا يجمع كل المتناقضات، وكلها تعبر عن حالة من التهرؤ الثقافي، وأصبحت السلطة السياسية التابعة هي المتحكمة في مصادر الثقافة ونوعيتها ومسارها، وتستخدم السلطة في تلك كافة أجهزة الإعلام باختلاف أنواعها كوسيط وكأداة للتبعية الثقافية من جانب، وخلق التشوه الثقافي في المجتمع العربي بعموم والمجتمع المصري بخصوص من جانب آخر، هذا بالإضافة - إلى أن الدولة والنظام السياسي يقوم بتدعيم التخلف وتكريس التبعية الثقافية والأيديولوجية للنظام العالمي باستخدام الإعلام كوسيط لتكريس التخلف والتبعية الثقافية، مما أدى إلى اغتراب الثقافة عن الواقع وارتباطها بالخارج والذي بيده السلطة العليا والسيطرة من خلال ملكيته لأدوات الإنتاج الثقافي التي يطوي من خلالها السلطة السياسية والمثقف في آن واحد.

ظهر إذن التشوه والتناقض في مستويات كل الأبنية الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية والأيديولوجية، ولمواجهة هذا التشوه ومؤسسات السلطة السياسية المتسلطة نتساءل كيف يفعل المثقف؟ هل يستطيع المثقف العربي بعامة والمصري بخاصة أن يفعل ويخلق ثقافة واعية بدلًا من الثقافة المزيفة؟ ثم ما الثقافة المزيفة؟ هل هي الثقافة التقليدية الموروثة أم الثقافة الغربية الوافدة؟ هل الأمر يتطلب إحداث تغيير جذري في بنية المجتمعات العربية عامة، والمجتمع المصري خاصة لتحقيق هذا الهدف من جانب المثقف؟ ثم كيف يحدث ذلك والمثقف أسير الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الذي يعيش فيه؟ وهل هناك المثقف العضوي بمفهوم «جرامشي» في مجتمعاتنا العربية بصفة عامة ومصر بصفة خاصة القادر على حل قضايا المجتمع الجوهرية؟ كلها تساؤلات يهدف كتابنا الإجابة عليها من خلال تحليلاتنا لطبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة ومن ثم وضعية المثقف المصري.

(1) محمد مجدي حجازي: المثقف العربي والالتزام الأيديولوجي، مصدر سابق، ص 160.

ورغم العديد من الانتقادات التي وجهت لنظرية التنمية، إلا أن المفهوم ذاته يفرض نفسه كأداة تحليلية ونظرية مهمة تساعدنا على فهم طبيعة العلاقة المعاصرة بين مجتمعات العالم الثالث والمجتمعات الرأسمالية المتقدمة صناعيًّا، وتفرض نظرية التبعية نفسها هنا كأداة تحليلية وكواقع اجتماعي واقتصادي وسياسي وثقافي تعيشه مجتمعات العالم الثالث بعامة والمجتمعات العربية والمجتمع المصري بخاصة.

سابعاً: مدخل أسلوب الإنتاج والتكوين الاجتماعي

التمفصل (Artculation):

لقد ظهر هذا الاتجاه كرد فعل للانتقادات الموجهة لنظرية التبعية، وبخاصة الانتقادات الموجهة للدور الذي منحته نظرية التبعية للأبعاد الخارجية أو العالمية وتأثيرها على الأبعاد المحلية والداخلية؛ لذلك فإن مفهوم التمفصل كأداة تحليلية يعد من إنجازات نظرية التبعية كرؤية تفسيرية لكثير من القضايا الجوهرية والمحورية التي عجزت الاتجاهات النظرية السابقة عن تقديم تفسير موضوعي لها.

وظهر أيضًا هذا المفهوم في سياق التطورات الحديثة في الدراسات الماركسية والتي أسفرت عن توجهين أساسيين: يتمثل أولهما: في (البنيوية الماركسية)، وثانيهما: في (النظرية النقدية)، ويدين الاتجاه الأول لأعمال «لي التوسير» من ناحية، والأنثروبولوجيا البنيوية الحديثة من ناحية أخرى، وهو الميدان المتأثر باللغويات البنيوية بدرجة ملحوظة.

لقد كان محور «التوسير: أبستمولوجيا في المحل الأول، حيث سعى لتطوير نظرية في المعرفة تقابل أيضًا الطابع العلمي لنظرية «ماركس» الناضجة في مواجهة الفكر الإيديولوجي الفج والسوقي. ويشرح «موريس جودليه» الرؤية البنيوية الماركسية بصورة تفوق وتتجاوز غموض الطرح البنيوي عند «التوسير» مستشهدًا بتطبيقاته في ميدان الدراسات الأنثربولوجية وذلك في مؤلفه «منظورات في الأنثربولوجية الماركسية» وهو يقول في هذا الصدد: بغض النظر عن الأسباب والظروف الخارجية والداخلية التي تؤدي إلى ظهور التناقضات والتغيرات، والتي تستند دائمًا إلى أساس كامن في الخصائص الداخلية المتأصلة في البنى الاجتماعية، وهي تعبر عن

متطلبات غير مقصودة أو كامنة وعن أسباب وقوانين تظل في حاجة إلى اكتشاف؛ ولذلك يعجز التاريخ عن تفسيرها على الرغم من ضرورة وأهمية تفسيرها.

أما الفرض الماركسي العام الذي يقول بوجود علاقة نظامية بين البنية الأساسية والبنية الفوقية، تحدد في التحليل الأخير وظيفة المجتمعات وتطورها، فإنه لا يعني أن علينا أن نحدد سلفًا القوانين الخاصة بتطور التكوينات الاجتماعية التاريخية ووظيفتها؛ ذلك لأنه ليس ثمة تاريخ عام كما يستحيل علينا أيضًا أن نتنبأ بأي البنى سوف تعمل كبنية أساسية أو بنية فوقية داخل هذه التكوينات الاجتماعية الاقتصادية المختلفة.[1]

لقد أثار الاتجاه البنيوي جانبًا كبيرًا من البحث الاجتماعي والأنثربولوجي والتاريخي «الماركسي» المعاصر، وهنا تجدر الإشارة إلى دراسات «نيكوس بولانتراس» عن الدولة والطبقات الاجتماعية التي تنطلق من التمييز بين الأصعدة الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية والنظرية التي تتشابك وتتمفصل بطريقة خاصة في كل تكوين اجتماعي محدد تاريخيًا.

كما تجدر الإشارة أيضًا إلى تحليلات «هندس» و«هيرست» لأساليب الإنتاج السابقة على الرأسمالية، والعلاقة بين أسلوب الإنتاج والتكوين الاجتماعي، وثمة دراسات عديدة أيضًا تطرح الأفكار الجديدة حول البنى الأيديولوجية وعلاقاتها بالبنى الاقتصادية والسياسية في عملية إنتاج تكوين اجتماعي معين. ولقد أسهمت دراسات «سمير أمين» و«أنور عبد الملك»، ومفكرا أمريكا اللاتينية وباكستان في تطوير تصورات نظرية ومنهجية، إذ يؤكدون على الاستقلال الذاتي الذي تتمتع به البنى المختلفة في تكوين اجتماعي ملموس، والطابع الخاص للعلاقة بينهما وشكل تمفصلها فيه أيضًا.[2]

ومن المفيد في هذا الصدد أن نتعرف على أهم مقولات هذا المدخل في قيم طبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة، ووضعية المثقف داخل التكوين الاجتماعي المصري.

ونشير أولًا: إلى أن مفهوم التكوين الاجتماعي عبارة عن واقع تاريخي ملموس، ينتظم في

(1) محمود عودة: أزمة الخطاب الماركسي في مصر، مرجع سابق، ص 121 - 123.
(2) محمود عودة: المرجع السابق، ص 123.

بنية تتميز بأسلوب إنتاجي مسيطر ومجموعة أساليب إنتاجية تمفصلة ومتداخلة تلتف حول هذا الأسلوب المسيطر. وفي إطار مفهوم التمفصل

يشير «سمير أمين» إلى أن الاقتصاد الرأسمالي خلال تطوره وتوسعه قد تمفصل مع اقتصاد المستعمرات، وقد ترتب على ذلك ظهور طبقة من التجار الرأسماليين التي استطاعت الاستحواذ على الفائض الاقتصادي ونقله وتحويله إلى المراكز الرأسمالية العالمية في إطار عملية تبادل غير متكافئة؛ ولذلك فعند تحليل التكوينات الاجتماعية التابعة، ينبغي أن نهتم بالتعرف على الأساليب التي يتم من خلالها وبواسطتها تكوين الفائض الاقتصادي في هذه التكوينات، وكذلك قنوات نقله إلى تكوينات اجتماعية أخرى بالإضافة إلى الكشف عن ميكانيزمات التوزيع الداخلي لهذا الفائض بين الطبقات الاجتماعية والجماعات المختلفة داخل التكوينات التابعة.[1]

ويشير «محمود عودة»[2] إلى أن ثمة مستويين لتمفصل الاقتصاد التابع مع الاقتصاد الرأسمالي العالمي:

فالمستوى الأول: يرتبط بالتكوين الاقتصادي الاجتماعي التابع، حيث تتمفصل الأساليب الإنتاجية داخل هذا التكوين.

والمستوى الثاني: يتعلق بالنظام الاقتصادي العالمي، والذي يتمفصل مع الاقتصاديات التابعة؛ مما يعني أن هناك علاقات متبادلة بين الاقتصاديات المحلية والاقتصاديات العالمية؛ ذلك لأن موقع الاقتصاد التابع داخل الاقتصاد العالمي يحدد عملية تمفصل الأساليب الإنتاجية المتباينة، والتي تعبر في مجملها عن مراحل تاريخية تطورية مختلفة داخل التكوينات الاجتماعية التابعة.

ولما كانت التكوينات الاجتماعية قبل الرأسمالية تتسم بتداخل وتعايش أساليب إنتاجية متباينة ترتبط فيما بينها، فإن أسلوب الإنتاج الرأسمالي الذي تغلغل في بنية هذه التكوينات

(1) سمير أمين: التطور اللامتكافئ، دراسة في التشكيلات الاجتماعية الرأسمالية المحيطية، ترجمة برهان غليون، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1985، ص 17 - 18.

(2) محمود عودة: الفلاحون والدولة، دراسة في أساليب الإنتاج والتكوين الاجتماعي للمجتمع التقليدي، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس، 1987، ص 79 - 80.

يتجه لأن يكون أسلوبًا شاملًا. إلا أن هذه السيطرة وهذا التغلغل قد يؤدي إلى تحلل بعض العلاقات قبل الرأسمالية، كما يؤدي في الوقت نفسه إلى تقوية علاقات أخرى ويعمل على إعادة إنتاجها وتوالدها، وبالتالي فإن العناصر التقليدية والحديثة تتزامن وتتمفصل داخل التكوين الاجتماعي الواحد في مرحلة معينة من تطوره.

هذا لأن العناصر الحديثة للرأسمالية قد تكمل العناصر التقليدية وتعيد إنتاجها؛ ومن ثم فإن نمط الإنتاج الرأسمالي لم يقض على الأنماط الإنتاجية ما قبل الرأسمالية في التكوينات الاجتماعية التابعة، وإنما يعمل على إعادة إنتاجها بصفة مستمرة لخدمة وتحقيق مصالح القوى الرأسمالية العالمية، وكذلك الفئات الاجتماعية المحلية المتحالفة معها.[1]

ورغم ذلك فإنه يجب على حد تعبير «بولانتزاس» عدم الاعتماد على المتغيرات والأبعاد الاقتصادية وحدها في تحليل أي تكوين اجتماعي، لأنها ليست المتغيرات الوحيدة، ولكن يجب التمييز بين الأصعدة الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية والنظرية التي تتشابك وتتمفصل بطريقة خاصة في كل تكوين اجتماعي محدد تاريخيًا.[2]

واتساقًا مع هذه الرؤية، فإنه يجب دراسة التكوين الاجتماعي الاقتصادي المصري في ضوء التمفصل والتداخل بين هذه الأصعدة الثلاثة، فقد تلعب العوامل الاقتصادية دورًا أساسيًا ومسيطرًا في عملية التطور الاجتماعي للتكوين التابع في مرحلة معينة، بينما قد لا تعلب نفس الدور في مرحلة أخرى وكذلك الأمر بالنسبة للصعيد السياسي والأيديولوجي قد يكون هو المسيطر في مرحلة والعوامل الاقتصادية هي التابعة في مرحلة أخرى، وإن هذه الأبعاد الثلاثة لا يجب النظر إليها كعوامل منفصلة أو مستقلة عن بعضها، وإنما يجب فهمها في ضوء عوامل التداخل والتمفصل واختلاف تأثير كل منها بالنسبة للأبعاد الأخرى من مرحلة لأخرى.

وإذا كنا نتبنى مفهوم جرامشي[3] حول تعريف المثقفين؛ حيث يرى أن كل مجموعة

(1) محمود عودة: الفلاحون والدولة، مصدر سابق، ص 81 - 85.

(2) Nicos, poulantzas, political, Power and Social Classes, Op. cit., Pp. 10 - 11.

(3) Gramsci: Antonio: selection from prison, notebook, Op. cit., P. 12.

للمزيد من التفاصيل حول أهم أفكار جرامشي عن المثقفين والدولة: انظر:

- Edward.W.Said,Representations of the Intellectual,Op.Cit.,Pp.3-5.

اجتماعية تنتج بشكل عضوي فئة أو أكثر من المثقفين ويتولى أولئك المثقفون العضويون مهمة إكساب المجموعة الاجتماعية تجانسها ووعيها لوظائفها، ليس فقط في المجال الاقتصادي، ولكن أيضًا في المجالات الأخرى الاجتماعية والسياسية والثقافية.

ويرتبط المثقفون العضويون في تصور «جرامشي» بنمط الإنتاج الرأسمالي. ولا تحول هيمنة النمط الرأسمالي دون وجود نموذج آخر من المثقفين أطلق عليه المثقفون التقليديون. ويرتبط المثقفون التقليديون بأنماط الإنتاج السابقة على الرأسمالية ويتموضعون داخل العلاقات الاجتماعية قبل الرأسمالية بكل تعقيداتها.

ويرى «جرامشي» أن ما يميز المثقفين عن بقية الجماعات الاجتماعية الأخرى هو الدور الخاص الذي يلعبونه في عالم الإنتاج، إن دور المثقفين هنا ليس دورًا مباشرًا، وإنما يتم بتوسط البنى الفوقية التي يقوم فيها المثقفون بدور وظيفي.

ثم قام «بولانتزاس» بتطوير وتوسيع مفهوم المثقفين كموظفي المجموعة؛ وذلك بوضعهم مباشرة داخل مفهوم الدولة، وينطلق في ذلك من أن التقسيم بين العمل اليدوي والعمل الذهني يؤدي إلى فصل العلم عن العمل اليدوي، ثم يتم إخضاع العلم لرأس المال أي أن الدولة تعمل على تقليص وضع المثقف حيث تقوم السلطة القائمة باستخدام العلم والمعرفة ليس فقط من أجل أغراض سياسية وأيديولوجية، ولكن بمعنى أن السلطة تضفي على ذاتها شرعية أيديولوجية عبر شكلية التقنية العلمية، كما لو كانت تلك الشرعية تنشأ بشكل آلي من الممارسة العملية العقلية.

ويذهب «بولانتزاس»[1] أبعد من ذلك بقوله، إن الدولة تميل إلى دمج العلم ذاته عن طريق تنظيم خطابه، وبذلك تقلص وضع المثقفين إلى مستوى الموظفين البسطاء أو حتى إلى ما هو أسوأ من ذلك، أي إلى مستوى مرتزقة الدولة الحديثة؛ حيث إن الدولة نفسها نتاج لتقسيم العمل بين العمل الذهني والعمل البنيوي، وتلعب دورًا شديد الخصوصية في إعادة إنتاج ذلك التقسيم.

---

(1) Nicos, poulantzas, political power and social classes, Op. Cit., P. 11.

مزيد من التفاصيل حول أهم أفكار بولانتزاس عن المثقفين والدولة، انظر:

- Nicos, poulantzas, classes in cantemparary capitalism. Op. Cit.. Pp. 25 - 26.

والدولة بهذا المعنى هي تجسيد للعمل الذهني كما تتمتع باحتكار المعرفة. ويتمركز العمل اليدوي في الجماهير الشعبية، وعندئذ تصبح الدولة ذاتها نتاجًا للفصل بين العمل الذهني والعمل اليدوي، وتقوم بصيانة وإعادة إنتاج هذا التقسيم للعمل من خلال أجهزتها التي تقوم بمهمة تأهيل قوة العمل (المدرسة، الجامعة، العائلة) ومن خلال أجهزتها الأخرى التي تشمل الأحزاب السياسية والأجهزة الثقافية والصحافة ووسائل الإعلام المختلفة.

وتبعًا لهذا التصور فإن المثقفين هم فئة خاصة من موظفي الدولة، يدخلون في شبكة علاقات السلطة التي تعيد إنتاج النظام الرأسمالي، وذلك عبر صيانة الفصل بين العمل الذهني والعمل اليدوي، علاوة على ذلك يحدد «بولانتزاس» المثقفين كفئة داخل المجال السياسي أو العام، وبسبب موقعهم الخاص داخل علاقات الإنتاج الاجتماعية كفئة خاصة من موظفي الدولة، فإن المثقفين يكونون دائمًا في حالة نزاع مع المجتمع المدني الذي يتقلص عند «بولانتزاس» في العمل اليدوي أو ما يسميه الجماهير الشعبية.[1]

في واقع الأمر إذا كنا نتفق مع «بولانتزاس» على أن المثقفين ليسوا طبقة وإنما فئة خاصة، فإننا لا نتفق معه في اعتبار كل المثقفين مجرد موظفي دولة أومرتزقة يقومون بوظائف السيطرة الاجتماعية والسياسية بالنيابة عن النخب المسيطرة. فإذا كان بعض المثقفين يقومون بالفعل بهذه الوظائف، فإن البعض الآخر، حتى ولو كانوا ملحقين بمؤسسات الدولة ويرتبطون عضويًا بالطبقات أوالجماعات الاجتماعية المسيطرة وغير المسيطرة، فلا يمكن اعتبارهم بأي حال من الأحوال مرتزقة يقومون بوظائف الدولة أو النخب المسيطرة.

علاوة على أن إدخال كل الجماعات التي تؤدي عملًا غير يدوي في فئة المثقفين يؤدي إلى تشويش المفهوم، وكما أشرنا من قبل أن كل عمل ذهني لا يخلو من اليدوي وكل عمل يدوي لا يخلو من الذهني، فالمثقفون هم الذين يعبرون أيديولوجيًا عن الجماعات والطبقات الاجتماعية المختلفة.

مما سبق يتضح أن موضوع الكتاب سوف يستند على هذا المدخل في تفسير العلاقة بين

(1) نادية رمسيس فرج: المثقفون والدولة والمجتمع المدني: في ندوة قضايا المجتمع المدني في ضوء أطروحات جرامشي، مركز البحوث العربية، القاهرة، 1992، ص 188 - 189.

المثقف والسلطة، ومن ثم دراسة وضع المثقف المصري انطلاقًا من فرضية أساسية وهي أن المثقفين المصريين هم نتاج لتشكيلة اجتماعية شديدة التعقيد، وتتسم هذه التشكيلة بتضافر وتمفصل نمط الإنتاج الرأسمالي مع الأنماط الإنتاجية السابقة على الرأسمالية.

هذا التمفصل لأنماط الإنتاج السابقة على الرأسمالية ونمط الإنتاج الرأسمالي ينتج عنه نظام ترابط اجتماعي شديد التعقيد.

فإن فرض النمط الرأسمالي يؤدي إلى تمايز الحدود الطبقية وتشكيل البنية الطبقية الحديثة، وفي الوقت نفسه تسهم الأنماط السابقة على الرأسمالية في توالد وإعادة إنتاج علاقات الإنتاج قبل الرأسمالية، مثل (الأثنية) و(العنصر) و(الحدود الدينية) و(الانقسامات حسب الجنس). ومن هنا فسوف نشير إلى أن كل العلاقات قبل الرأسمالية التي تنظم الجماعات الاجتماعية داخل علاقات الإخضاع والهيمنة مثل العلاقات الأثنية وغيرها، باعتبارها جميعًا علاقات غير طبقية.

تتسم التشكيلية الاجتماعية إذن ببنية معقدة من العلاقات قبل الرأسمالية والعلاقات الرأسمالية التي تتمفصل في كل اجتماعي معقد وتظهر الجماعات الاجتماعية في التشكيلة الاجتماعية المصرية كل من خصائص علاقات الإنتاج الرأسمالية وقبل الرأسمالية أن المثقفين هم نتاج لهذا التمفصل المعقد لأنماط الإنتاج[1].

فهم يتلقون تدريبهم وفقًا لقواعد النظام التربوي الحديث (الرأسمالي)، وأدواتهم هي أدوات العلم والمعرفة الحديثة (الرأسمالية) ورغم ذلك، فإن هؤلاء المثقفين أنفسهم يربون داخل عائلات، وقبائل وجماعات دينية وجماعات لغوية... إلخ تظل متشبثة بأيديولوجيات وتصورات للعالم قبل الرأسمالي، يزاوج المثقفون بين أنماط عدة من الوعي، ومن الثقافة هي ناتجة عن تدريبهم المعقد في نظم التعليم الحديثة والمؤسسات التقليدية أن المثقفين يتبنون عناصر من كل النماذج الثقافية ونظم القيم والمعتقدات الرأسمالية وقبل الرأسمالية.

ومما يزيد الوضع تعقيدًا أن معظم المثقفين يرتبطون بالدولة الحديثة من خلال أجهزتها التربوية والإعلامية، ومن النادر أن توجد مراكز بحوث أو قنوات إعلامية مستقلة في المجتمع

(1) نادية رمسيس: المثقفون والدولة والمجتمع المدني، المصدر السابق، ص 191.

العربي بصفة عامة ومصر بصفة خاصة. ويحد هذا الارتباط القوي بالدولة من قدرة المثقفين على العمل باستقلالية عن النخب الاقتصادية والسياسية المسيطرة، وربما كان ذلك أحد الأسباب وراء النظر إلى المثقفين باعتبارهم جزءًا من النخب المسيطرة على السلطة في المجتمع العربي، لكن في حقيقة الأمر يلعب المثقفون أدوارًا مزدوجة؛ فيشكلون جزءًا من نظام الدولة بسبب وضعهم داخل الأجهزة الأيديولوجية للدولة، كما أنهم يرتبطون بالمجتمع المدني من خلال دورهم كمعبرين اجتماعيين للجماعات الاجتماعية المختلفة لذلك.

ولا يمكن أن نعتبر المثقفين موظفين لدى الدولة فقط بل أيضًا معبرين أيديولوجيين للمجتمع المدني، إن هذا الدور الجدلي والمعقد للمثقف يضعه في قلب العلاقات المعقدة بين (الدولة والمجتمع)، ويؤثر في رؤية المجتمع المدني والدولة لدوره في النظام. لذلك هناك من ينظر إلى المثقفين باعتبارهم مرتزقة يعملون لصالح النخب أو من يرى فيهم معارضين صريحين لنفس النخب[1] لكن في الواقع يقوم المثقفون بكلا الدورين معًا.

وهنا تجدر الإشارة إلى أننا لا نتحدث عن المثقفين بوجه عام، لأنهم ليسوا مجموعة متجانسة، فهناك شرائح مختلفة من المثقفين. هم المثقفون العضويون، أي أن المثقف قد يكون معبرًا عن النخب أو أي جماعة اجتماعية أخرى، كما يمكن للمثقف أن يعمل موظفًا لدى الدولة، ولكن ليس عليه بالضرورة أن يمنح الشرعية لجماعات السلطة المسيطرة. إن المثقفين يعيشون في أغلب الأوقات خلافًا ليس فقط مع الدولة، ولكن أيضًا مع المجتمع المدني.

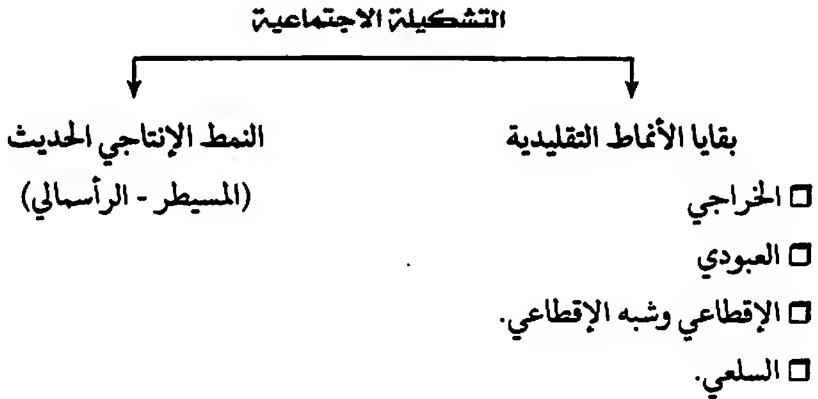
وعلى الرغم من الإسهامات النظرية والمنهجية التي قدمتها المداخل والاتجاهات النظرية المختلفة، والتي تناولت العلاقة بين المثقف والسلطة بشكل مباشر أو غير مباشر إلا أننا نرى أنها نظريات واتجاهات تناولت هذه العلاقة من منظور جزئي، ومن ثم فإن هذه الاتجاهات رغم تباين توجهاتها الفكرية والأيديولوجية. قد أفادتنا في الإحاطة بجوانب وأبعاد الظاهرة موضوع الكتاب، وأمكننا الاستفادة من مسلماتها في تشخيص وتحليل أوضاع وأدوار المثقفين في العالم الثالث بشكل عام والمجتمع المصري بشكل خاص، ليس فقط على مستوى التحليل النظري والمنهجي، ولكن أيضًا على المستوى الأمبيريقي، مع الوضع في الاعتبار أن

(1) المصدر نفسه، ص 192.

هذه الاتجاهات النظرية تعبر عن أوضاع وظروف المجتمع الأوروبي والتي تختلف اختلافًا جذريًا عن تلك العوامل التي تميز مجتمعات العالم الثالث بصفة عامة والمجتمع المصري بصفة خاصة.

وانطلاقًا من ذلك فإننا نرى أن فهم طبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة في مجتمعات العالم الثالث بعامة والمجتمع المصري بخاصة يتطلب منا ضرورة تبني منظور شمولي لا يراعي فقط الأوضاع الداخلية، وإنما يركز أيضًا على التفاعل بين هذه العوامل الداخلية والعوامل الخارجية على المستويين الإقليمي والعالمي؛ لذلك فإننا نرى أن مدخل أسلوب الإنتاج والتكوين الاجتماعي، ومقولة تمفصل الأساليب الإنتاجية، يعد مدخلًا نظريًا مناسبًا لفهم خصوصية المجتمع المصري من جانب، ومن ثم إشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة من جانب آخر.

ولقد تم ذلك في ضوء تداخل وتمفصل الأنماط الإنتاجية المختلفة للرأسمالية وقبل الرأسمالية ويؤدي هذا التداخل والتمفصل في تصورنا إلى احتواء التشكيلة الاجتماعية على الأنماط التالية:



هذه الأنماط التقليدية واستمرارها يعبر عن بنية طبقية واجتماعية وثقافية وأيديولوجية تقليدية ما زالت موجودة ومؤثرة في التكوين الاجتماعي.

هذه الأيديولوجية والبيئة الثقافية تعزز في تصورنا أنماطًا للمثقفين يتميز إنتاجهم الثقافي والفكري بالدفاع عن التراث والقيم التقليدية والأصولية، ومن ثم يصبح هؤلاء المثقفون

معارضين للدولة إذ كانت توجهاتها الأيديولوجية علمانية (اشتراكية) مصر الستينيات ويصبحون موالين لها، وإذا كانت توجهاتهم إسلامية، أو رأسمالية فالأمر يختلف من مرحلة لأخرى حسب توجهات الدولة والنظام السياسي القائم.

أما النمط الإنتاجي الحديث المسيطر (الرأسمالي) يرتبط هذا النمط بسيطرة الأيديولوجيا والقيم الثقافية الرأسمالية أو الغربية أو الليبرالية، وهذا النمط يرتبط بمصالح فئات اجتماعية معينة تدافع عن وجوده واستمراره وتؤكد على القيم الغربية والتوجهات والنزعات الاستهلاكية ذات الطابع الفردي، ومن ثم يعزز هذا النمط بآلياته الحديثة وبعلاقاته بالخارج أنماطًا للمثقفين يعبرون في إنتاجهم الثقافي والفكري عن هذه الأيديولوجية ويبررون شرعيتها في مقابل الأيديولوجيات التقليدية.

مما سبق يمكننا القول إن مدخل أسلوب الإنتاج والتكوين الاجتماعي مدخل ملائم لدراسة إشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة خلال الفترة من 52 - 70 وأيضًا خلال الفترة من 70 - 1990؛ ذلك لأن هذا المدخل يساعدنا على فهم الأبعاد السياسية والأيديولوجية والثقافية لهذه الظاهرة وتحليلها من خلال نظرة شمولية تراعي التمفصل بين هذه الأبعاد على المستوى المحلي من جانب وبينها وبين الأبعاد الإقليمية والعالمية من جانب آخر.

الفصل الثالث

وجهات نظر في موضوع المثقف والسلطة رؤية نقدية

- أولاً: وجهة نظر عالمية في موضوع المثقف والسلطة.
- ثانياً: وجهة نظر قومية في موضوع المثقف والسلطة.
- ثالثاً: وجهة نظر مصرية في موضوع المثقف والسلطة.

الفصل الثالث

وجهات نظر في موضوع المثقف والسلطة رؤية نقدية

لما كان هدف كتابنا هذا تقديم فهم سوسيولوجي يتجاوز التناول الجزئي لموضوع المثقف والسلطة في المجتمع المصري على امتداد الربع الأخير من القرن العشرين، فإن ذلك يتطلب منا عرض الآراء السابقة لفهم وتحليل خصوصية العلاقة بين الثقافي والسياسي، وكيف ترسخت هذه العلاقة في التاريخ العربي والمصري الحديث والمعاصر على وجه الخصوص. وسوف نعرض لهذه الآراء على ثلاثة مستويات - المستوى العالمي والمستوى الإقليمي والمستوى المحلي.

أولًا: وجهة نظر عالمية في موضوع المثقف والسلطة

في واقع الأمر إنه لا يمكننا عرض الآراء السابقة على المستوى العالمي دون الإشارة إلى فكر وتحليل مفكرين أوروبيين لهما تأثير ونفوذ كبير على الثقافة العربية المعاصرة بين منتصف الخمسينيات ومنتصف الستينيات، هما «جان بول سارتر» و«جرامشي»، ورغم الفروق بين الاثنين في كل المجالات، إلا أنهما سيطرا تقريبًا على اجتهادات وتصورات أفكار المثقفين العرب المعاصرين في تحديد قضايا «إشكالية وملحة منها: من يكون المثقف؟ وما السلطة؟ ما العلاقة بين الثقافة والسياسة؟

(1) آراء وأفكار سارتر:

عُرف سارتر في مجتمعنا عندما ترجمت أعماله كلها وخصوصًا «دفاع عن المثقفين»، والذي يعرف فيه المثقف بأنه «إنسان يتدخل ويدس أنفه في ما لا يعنيه»، وهو الذي يدرك ويعي

التعارض القائم فيه وفي المجتمع بين البحث عن الحقيقة العملية (مع كل ما يترتب على ذلك من ضوابط ومعايير)، وبين الأيديولوجيا السائدة مع (منظومتها مع القيم التقليدية) . وما هذا الوعي سوى كشف للنقاب عن قضايا المجتمع الجوهرية. ويضع «سارتر» برنامجًا لدور المثقف كالتالي:

1- العمل ضد الأيديولوجيا السائدة في صفوف الطبقات الشعبية ونسف أساطيرها الخاصة كمقولات البطل الإيجابي وعبادة الشخصية وتأليه البروليتاريا.

2- توظيف المعرفة القادمة من التاريخ الطبقي للمجتمع في ترسيخ وإبداع ثقافة جديدة للشعب.

3- تأهيل أصحاب المعرفة العلمية من التقنيين بتخليصهم من «الوعي الشقي» وضمهم إلى الصفوف المنحازة للطبقة العاملة.

4- الحرص الدائم على اعتبار شمولية المعرفة وحرية الفكر والحقيقة غاية واقعية يلامسها المثقف في معترك الكفاح الفعلي - أي أنها مشروع حياة عملي يظل نسبيًا أبدًا وناقصًا مادام يستهدف مستقبل الإنسان.

5- تحويل العمال والفلاحين إلى طبقات شمولية باعتبار أن ذلك هو غاية التاريخ.

6- أن يجعل المثقف نفسه ضد كل سلطة بما في ذلك السلطة السياسية التي تتمثل في الأحزاب الجماهيرية، وفي جهاز الطبقة العاملة حارسًا للغايات التاريخية التي تنشدها الجماهير، ولما كانت الغاية تتحدد بالفعل بأنها وحدة والوسائل، فعليه، أي المثقف أن يتفحص هذه الوسائل ويمحصها بدلالة المبدأ القائل «إن جميع الوسائل صالحة حين تكون ناجحة فيما عدا تلك التي تشوه وتزور الغاية المنشودة».[1]

---

(1) غالي شكري: المثقفون والسلطة في مصر مؤسسة أخبار اليوم، الطبعة الأولى، القاهرة، 1990، ص 19 - 22.

مزيد من التفاصيل حول أهم أفكار سارتر انظر:

- جان بول سارتر: دفاع عن المثقفين، الترجمة العربية، دار الآداب، بيروت، 1973، ص 11 - 33.

في حقيقة الأمر أن «سارتر» قد أثر تأثيرًا كبيرًا على المثقفين العرب بصفة عامة والمثقفين المصريين بصفة خاصة، وتحولت أفكاره إلى مجموعة من المبادئ يجب على المثقفين الالتزام بها حرفيًا. وأصبحت أعمال المفكرين العرب ترجمة حقيقية لهذه المبادئ التي وضعها «سارتر»، وخصوصًا إبان هزيمة يونيو 1967.

ورغم أن «سارتر» لم يفكر في المثقف العربي حين كتب هذه الأفكار حول المثقف والسلطة إلا أنه كان يحيا أجواء الانتفاضة الطلابية عام 1968. وهذا ما أثر في المثقف العربي وجعله يقتنع بهذه الأفكار وتتحول إلى جدول أعمال يجب تنفيذه، وخصوصًا أن أفكار «سارتر» بدت وكأنها أفكار ثورية راديكالية، وخصوصًا إبان الانتفاضة الطلابية. وعلى الرغم من مخاطبة «سارتر» للفكر العربي والمثقفين الغربيين، إلا أنه قد عثر على استجابة كبيرة من جانب المثقفين العرب، الذين تختلف بشأنهم وتاريخهم وتكوينهم وبيئاتهم التي أنتجتهم، عن تلك الظروف التي أنتجت المثقف العربي، والتي أسهمت في تشكيل وعيه وعلاقته بالسلطة السياسية في مجتمعه.

(2) آراء وأفكار أنطونيو جرامشي:

ترك جرامشي تأثيرًا كبيرًا على المثقف العربي، ورفض جرامشي التفرقة بين اليدوي والذهني في محاولة لتوصيف المثقف بأنه ذهني، أما العامل فهو يدوي، فالعمل اليدوي لا يخلو من الذهني، والعمل الذهني لا يخلو من اليدوي؛ معنى ذلك أن المثقف ليس أحد عناصر البنية الفوقية، وإنما يجب البحث عنه في مجمل العلاقات الاجتماعية ومن بينها علاقات الإنتاج. ومن ثم يؤكد «جرامشي» على أن المثقفين هم أولًا: منظمو الوظيفة الاقتصادية للطبقة التي يرتبطون بها عضويًا، وهم ثانيًا: - حملة وظيفة الهيمنة التي تمارسها الطبقة السائدة على الطبقات بواسطة الدولة. معنى ذلك أن لكل طبقة مثقفيها، فالطبقة تخلق مثقفيها أثناء تطورها. وبالتالي فالبحث عن المثقفين يجب أن يتم في إطار الوظيفة التي تمارسها هذه الطبقة أو تلك بحكم المكانة التي تحتلها في نمط الإنتاج.

فتنظيم الوظيفة الاقتصادية للطبقة يجب أن يتم في إطار الطبقة التي يرتبط بها المثقف، هذا يعد من وظيفة ونصيب الشريحة التكنوقراطية السياسية، أما الهيمنة فيقوم بها العاملون في

مجال النشر والإعلام والسينما والأحزاب، وأما تنظيم الإكراه فيتم بواسطة الوزراء والنواب وكوادر الجهاز الإداري والسياسي والقضائي والعسكري.

ويرى «جرامشي» أنه في تلك الأمكنة نبحث عن المثقف؛ فالمثقف عند «جرامشي» هو الذي يقنع الطبقة المرتبط بها عضويًا أنها طبقة، وأن هناك مصالح واحدة تجمعها، ويجب أن يكون لهذه الطبقة تصور متسق ومتجانس للعالم ومستقل بذاته, ليس المثقف إذن انعكاسًا للطبقة الاجتماعية، إنما هو يلعب دورًا أساسيًا وإيجابيًا في تحقيق التجانس لتصور الطبقة للعالم كما يقول «جرامشي».[1]

فالمثقفون عند «جرامشي» يرتبطون أصلًا بالطبقات الاجتماعية كافة، ولكنهم يحققون وجودهم وأدوارهم من خلال ارتباطهم العضوي بالطبقة عن طريق تنظيمها السياسي، وهو الحزب ويطلق «جرامشي» على الحزب مصطلح المثقف الجماعي، ولا يشكل المثقفون طبقة حسب تعريف «جرامشي» للمثقف، بل ينتسبون إلى مختلف الطبقات من الطبقة الارستقراطية إلى البرجوازية، والفئات البينية المتوسطة حتى الطبقة العاملة.

فلكل طبقة وفئة من هؤلاء مثقفوها الذين يعبرون عنها، سواء بالانتساب الاجتماعي المباشر أو بالانتماء الفكري؛ فهناك المثقف العضوي للطبقة البرجوازية، وهناك المثقف العضوي للطبقة العاملة، وهناك المثقفون المعبرون عن مختلف الفئات الاجتماعية الأخرى. وعلى هذا فالمثقفون ليسوا طبقة بثقافتهم وليسوا فوق الطبقات أو عبرها بهذه الثقافة، وإنما يتنوع انتسابهم كشرائح وفئات اجتماعية إلى هذه الطبقة أو تلك بطبيعة موقعهم من نظام الإنتاج الاجتماعي المحدد تاريخيًا، وعلاقة هذه المجموعة بوسائل الإنتاج في إطار التعبير القانوني عنها ودورها في التنظيم الاجتماعي للعمل وحجم الدخل وأسلوب الحصول عليه.

ولا يمكن تحديد الطبقة تحديدًا كاملًا بغير اكتمال هذه المعايير الأربعة. وعلى هذا فالمثقفون من حيث إنهم مثقفون ليسوا طبقة من الناحية الاقتصادية أو من الناحية السياسية أو من الناحية الأيديولوجية، وإنما يمثلون فئات وشرائح طبقية مختلفة وتتحدد انتساباتهم الطبقية بحسب موقعهم من نظام الإنتاج، وفي ضوء هذه المعايير الأربعة، فإن لكل طبقة

---

(1) انظر: غالي شكري، المثقفون والسلطة، ص 23 - 25.

مثقفيها الذين ينشأون بنشأتها، إلا أن الانتساب الطبقي للمثقفين لا يكون بالضرورة مرتبطًا بنشأتهم الطبقية وإنما بانتمائهم الأيديولوجي أساسًا، ولهذا فمن التعسف الاعتماد على معايير الانتساب الطبقي وحدها في تحديد الموقف الطبقي للمثقفين.[1]

ونعتقد أن المثقفين يشكلون فئات اجتماعية متباينة من حيث انتماءاتهم الطبقية والثقافية والعرقية والسياسية والأيديولوجية، وأنها فئات متغلغلة في مختلف الطبقات الاجتماعية، وأن كل مثقف يعبر عن الطبقة التي ينتمي إليها ويعكس مصالحها، ويبدو ذلك بوضوح في كتاباته وإنتاجه الفكري والأدبي والسياسي والثقافي بشكل عام.

«ولجرامشي» أيضًا مفهوم عن المثقف التقليدي، حيث يرى طبقات اجتماعية جاءت من بنية اقتصادية سابقة، عرفت باستمرار «زمرًا من المثقفين كانوا موجودين قبلها، وكانوا يظهرون فضلًا عن ذلك بمظهر ممثلي استمرارية تاريخية لم يحدث فيها انقطاع حتى نتيجة أعقد التغييرات وأكثرها جذرية في الأشكال الاجتماعية والسياسية. و«جرامشي» بهذا التعريف للمثقف التقليدي فإنه يتكلم عن المثقف السلفي المعاصر في ثقافتنا العربية بصفة عامة، والثقافة المصرية بصفة خاصة.

(3) ومن وجهات النظر المهمة على المستوى العالمي دراسة: روبرت بريم Robert Brym - (المثقفون والسياسة):[2]

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل العلاقة القائمة بين كل من الأوضاع الاجتماعية للمثقفين واتجاهاتهم السياسية، ويشير «روبرت بريم في مستهل دراسته إلى أن المثقفين كجماعة لم تأخذ في التبلور إلا خلال ثلاثمائة أو أربعمائة عام فقط.

---

(1) غالي شكري، المرجع السابق، صـ 23.

ومزيد من التفصيل حول أهم أفكار جرامشي، انظر:

Stevn. Lukes, "Power" Reading in social and political Theory, Blackwell, publicher, oxford, 1994, Pp. 200 - 202.

- جان مارك بيوتي، مصدر سابق، ص 18 - 40.

(2) Brym, Robert, J. Intellectuals and politics, George Allen and uwin, Boston, 1980, Pp. 15 - 27.

ومن المؤكد أن هناك عدة ظروف عملت وتضافرت لكي تفصل ما بين الجماعة المثقفة وغيرها من غير المثقفين. وجدير بالذكر أن هذه الجماعة قد نمت خلال ظاهرة تقسيم العمل التي صاحبت ظهور الرأسمالية، وأحدثت ذلك التزايد السريع في أعداد المتعلمين في المجتمع، وأصبحت هناك جماعة متخصصة من ذوي المستويات العالية من التدريب تميز المجتمع والعالم الصناعي، ومن هنا قدم المتعلمون والمتخصصون أعمالًا وإنجازات ثقافية يمكن أن ننظر إليها باعتبارها سوقًا للمثقفين.

ولعل ذلك السوق الواسع الذي تعرض من خلاله مهارات المثقفين قد عمل على تحرير المثقفين من قيود الوظيفة الكتابية، فضلًا عما قام به ذلك السوق من تشجيع لهؤلاء المثقفين على إنجاز أعمالهم. وهنا يقارن «روبرت بريم» بين وضع المثقفين اجتماعيًا في العصور الوسطى ووضعهم الاجتماعي وانتماءاتهم السياسية في العصر «الحديث» ويشير إلى أن الانتماءات السياسية للمثقفين خلال العصور الوسطى كانت محكومة بصورة أو بأخرى بمصالح هؤلاء الأشخاص الذين تولوا تشجيع المثقفين خلال تلك الفترة. وفي الوقت الذي بدأ فيه المثقفون يبيعون مهاراتهم في السوق المفتوح، ظهر متغير آخر لعب دوًا بارزًا في حياة هؤلاء المثقفين، هذا المتغير يتعلق بحالة الغموض الذي يكتنف جماعة المثقفين.

أما في العصر الحديث، فقد بدأ المثقفون يعنون عناية خاصة بتلك المسائل وثيقة الصلة بالطبقة التي ينتمون إليها، وبالتيار السياسي الذي يقومون بتدعيمه وهنا يتساءل «روبرت بريم»: ما الذي يمكن أن يقدمه المثقفون لكل من الطبقة أوالطبقات التي ينتمون إليها فضلًا عن التيارات السياسية لكل من الطبقة أوالطبقات التي ينتمون إليها، فضلًا عن التيارات السياسية التي ينتمون لها؟ ثم ما هو بالضبط الموقع الذي يحتله المثقفون في المجتمع؟ ثم ما العلاقة القائمة بين مواقعهم التي يشغلونها في المجتمع ورؤاهم السياسية؟ وما المداخل التاريخية التي قد تكشف عن كثير من هذه القضايا؟[1]

(1) للمزيد من التفاصيل عن إجابة روبرت بريم عن هذه القضايا، انظر:

- Bry, R. Op. Cit., Pp 28 - 50.

- Ibid, Pp. 50 - 63.

- د.مصطفى مرتضى ،المثقف والسلطة. دراسة تحليلية لوضع المثقف المصري في فترة من 1995-1970، دار قباء، القاهرة ،1998، ط 1، ص114-113.

ومن أهم نتائج الدراسة يشير «روبرت بريم Brym» - إلى أن هناك ظروفًا مشجعة للمثقفين على الانحياز إما إلى اليسار أو اليمين. ولا شك أن أي باحث يمكنه بصفة جزئية أن يفهم ظاهرة الاندماج السياسي للمثقفين، وذلك بدراسة مجموعة القوى الاجتماعية عند نقطة معينة في وقت معين، وفي حين أن الفهم الكامل لهذه الظاهرة يتطلب أن يكون تحليلنا غير غافل عن البعد التاريخي كإحدى الأدوات التي يعتمد عليها. ومن المؤكد أن الوضع الاجتماعي لأسرة المثقف والطابع الطبقي والجمعي لنوعية التعليم الذي تلقاه هذا المثقف، كل هذا يعمل على تحديد نوعية الولاء السياسي له.

كذلك يلعب البناء المهني والفرص السياسية التي واجهها المثقف خلال مراحل تعليمه الرسمي دورًا مهمًا في تعيين طبيعة الولاء السياسي لهذا المثقف، ولعلني قادر من خلال تحليل نماذج الحراك الاجتماعي للمثقفين داخل البناءات الاجتماعية المتغيرة أن أصرح فيما أظن أن المثقفين يجنحون نحو اليسار إذا ما تفاعلت العوامل الآتية:

- الطبقة أو الجماعة التي ينتمون إليها في الأصل.
- الطبقة التي تقوم بشكل فعال بالسيطرة على المؤسسات التعليمية التي يتلقى خلالها المثقفون أشكال تعليمهم.
- الطبقة أو الجماعة التي ارتبط بها المثقفون مهنيًا وسياسيًا خلال مراهقتهم المبكرة.

ولكي تتحقق وتتأكد صحة هذا الافتراض ينبغي أن ننقد تلك الرؤى التي تم لها الانتشار، وهي الرؤى التي ترى أن المثقفين ما هم إلا جماعة بلا طبقة، أو بلا جذور.[1]

في واقع الأمر عند تقييم هذه الدراسة، فإننا لا نتفق بداية مع الكاتب في تعريفه وتحديده للمثقفين على أنهم هؤلاء الذين ينتمون بحكم تخصصهم إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ لأن كثيرًا ممن يقعون في شريحة المثقفين يمكن أن يكونوا ممن ينتمون للعلوم الطبيعية، بل إن كثيرًا ممن لا ينتمون للعلوم الإنسانية والطبيعية معًا، يمكن أن يكونوا من المثقفين، بل الأمر يتعدى ذلك في تصورنا، حيث إن هناك فئات كثيرة لم تتلق تعليمًا منتظمًا، بل اعتمدت على القراءة

(1) Brym, R., Op. Cit., P. 137 - 140

الحرة الجادة يمكن أيضًا أن نصنفها باعتبارها من المثقفين، وقد نتجاوز عن ذلك ونرى أن بعض الأميين مثقفون ما دامت لهم رؤية محددة للواقع في الحياة، ثم إنه ليس من الحتمي دائمًا أن يكون المثقفون ممن ينتمون إلى الاتجاهات اليسارية، بل إن هناك من المثقفين ممن يعتبرون من اليمين بل من غلاة اليمين.

(5) ومن وجهات النظر المهمة دراسة «مناحم ميلسون» Menahem Milson المثقفون التقليديون والمعاصرون في العالم العربي؛[1]

تهدف هذه الدراسة إلى فهم وتفسير تراث المثقفين العرب المعاصرين وفهم الأصالة والمعاصرة، أو التراث في مقابل المعاصرة في الفكر العربي.

يشير الكاتب أولًا: إلى أن هناك أسسًا اجتماعية للتراث الفكري العربي المعاصر، ويرى أن ظهور التراث الفكري العربي المعاصر كان نتيجة أو رد فعل للتحدي الذي فرضته الحضارة الغربية على العرب، متمثلًا في التفوق العسكري والسياسي للدول الغربية في مقابل تدهور الدولة العثمانية والدول المسلمة، فلقد وضح ذلك من خلال غزو نابليون لمصر، وبداية طور من التداخل والغزو.

وكان لهذا التحدي الغربي في السياسة والنواحي العسكرية والثقافية أثره على المثقفين حيث بدأوا يعتقدون في نهاية القرن التاسع عشر أنه حتى يتسنى للمسلمين استرداد قواهم، فلابد من أن يسايروا الغرب الأوروبي في حضارته التكنولوجية وفي إدارة الدولة، وبدأ حكام المسلمين في تكوين كوادر وظيفية مؤهلة لعمل مثل هذه الإصلاحات، وتسبب ذلك في ظهور طبقة جديدة من المتعلمين ونجد من أمثلة هؤلاء المثقفين الذين دعوا للتحديث «رفاعة الطهطاوي» ومن الحكام السياسيين التونسي «خير الدين التونسي» اللذين حاولا إقناع علماء الدين بضرورة التحديث لمواكبة احتياجات العصر.

وباختيارهم للمعاصرة، وهي الاستعارة من الغرب، واجه المثقفون العرب صراعات نفسية وفكرية خطيرة، ومعنى أن يستعيروا من الغرب، أنهم أقل منه. ولذلك فقد تأثر العرب بذلك مما

(1) Menahem, Milson "Medieval and modern Intellectual traditions in the arb world" Daedalus Journal of the American Academy of Arts and Sciences, u. S. A. Summer 1972, Pp 17-18

أدى إلى تأثر احترامهم لذاتهم. كما ساد الخوف من أن كثرة الاستعارة من الغرب قد تؤدي إلى فقد الهوية القومية، وكان حينئذ عليهم أن ينظروا إلى الوراء والاعتزاز بمجدهم القومي، ومع ذلك فإن التاريخ يحتوي على قصص الازدهار والسقوط والانحدار، ولكنهم قاوموا بحصر أسباب انحسار الحضارة ونسبوا معظمها لغير «العرب»، الأتراك بجانب الجنسيات ذات الانتماء غير الإسلامي من اليهود والنصارى والفرس.

ويمنح الكتاب العرب المعاصرون أهمية قصوى لأسلافهم في العصور الوسطى الذين اهتموا بتراث الإغريق الفلسفي والعلمي وبنقلها لأوروبا وتسببوا في النهضة. وهذه الفكرة وردت أصلًا في كتب «الأفغاني ومحمد عبده» وانتشرت في النصوص المدرسية، أو في الصحف وأصبحت كمعارف عامة في ذلك الحين بين العرب.[1]

في حقيقة الأمر، وعند تقييمنا لهذه الدراسة نرى أن الكاتب تجاهل كثيرًا من الأبعاد الاجتماعية والسياسية والثقافية لأزمة الأصالة والمعاصرة، وأيضًا أزمة المثقف العربي، والتي ترجع في تصورنا إلى شعور المثقف بالغربة أوالعزلة لدرجة أنها أصبحت سمة من سمات معظم المثقفين العرب إلى حد ما، حيث إن هذه الغربة تتعدى حدود الأسرة إلى حدود المجتمع والجماهير ككل. ومما يزيد من غربة المثقف شعوره بالازدراء نحو تخلف وأمية العامة، وعدم رغبتهم في التغيير، والنتيجة هي صراع بين النظرة الفكرية للمثقف وشعوره نحو الناس.

ومن أبعاد هذه الأزمة أيضًا انعزال المثقف سياسيًا لإبعاده عن مجال التخطيط والمشاركة في صنع القرار وحرية التعبير، وكذلك غياب المجتمع المدني وتداول السلطة. ومن ثم اتساع الفجوة بين المثقف والسلطة من ناحية، وبينه وبين الجماهير من ناحية أخرى على الرغم من أنه في الثلاثينيات والأربعينيات قاد المثقفون الصراع من أجل الاستقلال بالكلمة المسموعة والمكتوبة، وكانوا يعملون كنقاد اجتماعيين. وهذا تعبير عن أن المثقفين المصريين الملتزمين والناقدين والمتأملين والمهمومين بقضايا المجتمع ما زالوا رغم كل الحدود، ورغم اتهامهم

(1) للمزيد عن هذه الدراسة، انظر:

Menahem: Milson. Op. Cit.. Pp. 18 - 49.

- د.مصطفى مرتضى ،المثقف والسلطة . دراسة تحليلية لوضع المثقف المصري في فترة من 1970 - 1995، دار قباء، القاهرة ،1998، ط 1 ، ص117 - 118.

بالخيانة وعدم الولاء للوطن يعملون من خلال كتاباتهم بالمجاز أحيانًا والقصة والشعر للتعبير عن مستوى النظام وعدم ديموقراطيته أحيانًا أخرى.

وما يسهم في هذه الأزمة أيضًا هو أن كل المثقفين لا يمكن وضعهم في سلة واحدة، فهناك المثقف التابع للسلطة والذي يكتب باسمها ويدافع عن توجيهاتها وأفكارها، وهناك المثقف المنسحب من هذا المناخ الثقافي والسياسي، وهناك المثقف الصامت الذي يتحول بعد ذلك إلى مشاهد دون مشاركة، وهناك أخيرًا الملتزم المهموم الذي لا تغريه أي إغراءات، وما زال يقاوم ضد كل التيارات.

(6) ومن وجهات النظر المهمة دراسة «ويلفريد سميث» «Wilfred Smith» المثقفون في التطور الحديث للعالم الإسلامي،[1]

تهدف هذه الدراسة إلى فهم دور ووظيفة المثقف في التطور الحديث للعالم الإسلامي، ويشير «ويلفريد» إلى أن الدراسة الاجتماعية لفئة المثقفين في العالم الإسلامي أو الشرق الأدنى كما يسميها ذات أهمية، حيث تتناول حجم هذه الفئة وتكوينها وسلوكها السياسي ووزنها الاقتصادي، ويتركز هذا على تحليل وتفسير وظيفة المثقفين في المجتمع، ويقصر هذه الوظيفة على التفكير والأفكار، ويعرف المثقف بأنه الرجل الذي اعتاد على استخدام عقله لرؤية العالم ومن وجهة نظره أن المثقفين يتواجدون كطبقة في العالم الإسلامي الحديث. وكثيرًا من غير المثقفين في العالم الإسلامي يعترفون بالمثقفين ويحترمونهم وينتظرونهم لقيادتهم. ومنذ قرن كانت هذه الفئة تتمثل في العلماء وهم القادة الدينيون الذين كانت لهم المكانة والصدارة.

ويقوم «ويلفريد» بتقديم وصف لدور ووظيفة المثقفين في العالم الإسلامي ويخص مصر وإيران وتركيا والهند وباكستان، ولاحظ «ويلفريد» أنه إذا كانت وظيفة المثقف هي إعمال الفكر في الحق، فإن المشكلة هي أن معظم المسلمين في الهند مثلًا لا يؤكدون رؤية الحقائق

(1) Wilfred cantwell smith, the intellectuals in the modern development of the Islamic world, in Sydney nettleton fisher (ed), social forces in the middle East, Green wood Press, publishers, New York, 1968, Pp. 190 - 193.

كما هي، ولكن في باكستان بدأ ترويض هذه النزعة الرومانسية لتحقيق الأحلام واستبدالها بالاهتمام بالوقائع المادية، حيث أدى زوال الاستعمار وبداية الاستقلال إلى استبدال اللامبالاة بالنقد الذاتي.

وفي إيران لم يستقر المثقف على وظيفته كمحلل وناقد للحياة، أما في مصر، فيبدو التطور سريعًا بعد فترة من الارتباك، وتبدو الثقافة في مصر بين احتمالين إما ظهور حركة يتم فيها بيع العقل للعاطفة الهوجاء، وهذا احتمال، وإما عمل خليط من التراث الإسلامي الديني والأسلوب المعاصر للمثقفين. وفي تركيا، فقد تميز المثقفون بشكل واقعي، فقد تميزوا بالأمانة الفكرية وتحركوا بشكل علمي لا ينفي أهمية الجانب النظري.(1)

في حقيقة الأمر، وعند محاولة تقييم هذه الدراسة، نرى أنها أشارت عن بعد ودون تعمق إلى أن الازدواجية الثقافية في المجتمعات الإسلامية تُعد إشكالية أساسية، حيث أشار الكاتب إلى أن هناك ثقافتين هما الثقافة العربية والثقافة الغربية، وذكر أنه في مصر من الممكن أن يحدث توفيق أو خليط من التراث الإسلامي الديني والأسلوب المعاصر للمثقفين، دون أن يوضح كيف يحدث هذا التوفيق في مجتمعاتنا. وما زالت الإشكالية قائمة ولم تحسم المسألة نهائيًا حتى في تركيا التي جعل منها الكاتب نموذجًا في تحليله للمجتمعات الإسلامية، هذا بالإضافة إلى أن الظاهرة ليست إقليمية أو محلية، بل إن إشكالية الأصالة والمعاصرة إشكالية عالمية وخصوصًا بالمجتمعات التي لها حضارة وثقافة وتراث، بالإضافة لعامل الاستعمار الذي تجاهله تمامًا كاتب الدراسة، وما أفرزه الاستعمار من تشوهات ثقافية واجتماعية في المجتمعات العربية بصفة عامة.

أما النقطة الثانية التي نختلف فيها مع الكاتب هي تعريفه للمثقف، فقد ركز على دور المثقف ووظيفته دون أن يحدد طبيعة السياق الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي الذي يعمل في إطاره المثقف في العالم الإسلامي كما ذكر.

---

(1) للمزيد عن هذه الدراسة، انظر:

-Wilferd Cantwell. Op. Cit., Pp. 193-203.

- د.مصطفى مرتضى ،المثقف والسلطة . دراسة تحليلية لوضع المثقف المصري في فترة من 1995-1970، دار قباء، القاهرة ،1998، ط 1، ص120 - 121.

في حقيقة الأمر، وبعد عرض الآراء ووجهات النظر العالمية في موضوع المثقف والسلطة، نستخلص منها أن هذه الآراء تحاكي مجتمعاتها والنموذج الغربي وخصوصًا أنها ركزت على العلاقة بين المثقف والسلطة ودور المثقف في التغيير الاجتماعي في المجتمعات الغربية ولكنها رغم ذلك قد أفادتنا من خلال النتائج التي توصلنا إليها فيما يتعلق بطبيعة ودور المثقف في المجتمعات المتقدمة وخصوصًا في قضية التغيير الاجتماعي والتنمية، مما يفيد في المقارنة بين المثقفين في سياقات اجتماعية مختلفة.

إلا أننا نؤكد في هذا السياق أن رؤية «جرامشي» تعد الرؤية الوحيدة من هذه الرؤى التي تحاكي مجتمعاتنا العربية بصفة عامة ومصر بصفة خاصة وتعد محاولة رائدة تجيب على العديد من التساؤلات، وتطرح العديد من الحلول والتحديات التي يواجهها عالمنا العربي المعاصر، والذي يعاني من الفروق الطبقية الحادة والتبعية وهيمنة النظم الأجنبية في ظل غياب الديموقراطية وأبسط حقوق الوجود الإنساني، وفي ظل وجود الأنظمة القهرية في الداخل والتهديدات الخارجية المختلفة. ولذلك ركز «جرامشي» على دور المثقفين كعنصر فعال ومؤثر لتحرير قوى الفكر والإنسان من التبعية للمؤسسات الأيديولوجية ولصياغة حركة الرفض المستمر لوسائل القمع والكبت والضغط الإداري وشروط وفاعلية السلطة في المجتمع. ومن هنا يحاول كتابنا استحضار فكر «جرامشي» لدراسة العلاقة بين المثقف والسلطة في المجتمع المصري، وهذا من خلال إعادة قراءة للمفاهيم الخاصة «بجرامشي» كأداة تحليلية للقضايا المرتبطة بالمثقف والسلطة في المجتمع المصري في الفترة من 70 - 1990.

ثانياً: وجهة نظر قومية في موضوع المثقف والسلطة:

لا شك أن قضية العلاقة بين المثقف والسلطة في العالم العربي تمثل إحدى الإشكاليات المحورية التي أثارت انتباه المفكرين والعلماء العرب بمختلف تخصصاتهم واتجاهاتهم النظرية والأيديولوجية. ونظرًا لأهمية هذه القضية فقد أُثير حولها عدد من التساؤلات نذكر منها:

هل هناك دور للمثقف في المجتمع العربي؟ وهل يوجد أنتلجنسيا حقيقية؟ أم مثقفون في المجتمع العربي؟

(1) حاولت دراسة «عمار بلحسن»[1] انتلجنسيا أم مثقفون في الجزائر الإجابة عن هذه التساؤلات.

حيث تهدف هذه الدراسة إلى التحقق من فرضية أساسية هي: هل هناك مكانة ودور للمثقف في المجتمع الجزائري؟ وهل ما يوجد في المجتمع الجزائري أنتلجنسيا أم مثقفون؟ بمعنى هل هناك أنتلجنسيا في الجزائر تتظاهر وتعمل كمجموعة اجتماعية منسجمة وعضوية تقوم بالإنتاج المعرفي الأيديولوجي المتنوع، وتملك ميادين عملها ومؤسساتها المادية وأجهزتها الثقافية والأيديولوجية، وتعبر عن مواقفها الفكرية والأدبية والفنية من قضايا المجتمع والتاريخ والمستقبل، وتطرح رؤاها المستقبلية وتصبغ تصوراتها انطلاقًا من قراءتها لواقعها وواقع الجماهير والتاريخ والعصر. أم أن هناك شراذم من المتعلمين والأدباء والتقنيين والمثقفين، يبدون كأشخاص معزولين وفرادى ضمن علاقات ومؤسسات هشة ضعيفة، وقنوات ثقافية رديئة للتبادل والإنتاج الثقافي الذي يعكس هشاشة وعدم اكتمال النسيج الفكري والثقافي والاجتماعي.

ويجيب «عمار بلحسن» أن هناك إجماعًا شبه كلي من خلال المقابلات الميدانية التي أجراها على غياب وعدم وجود أنتلجنسيا جزائرية كمجموعة مثقفة اجتماعية منظمة مستقلة ذاتيًا، أصيلة متجذرة في التاريخ الجزائري، والتراث الثقافي الوطني والعربي منتجة لخطابات نقدية وفكرية، ومعبرة ومنظرة للممارسات المجتمعية المختلفة ومبدعة للمعرفة والعلوم، وعضوية على المستوى الاجتماعي والأيديولوجي والطبقي، ومتخلصة من التبعية النظرية والفلسفية لأنتلجنسيات المركز المزدوج (أوروبا بالنسبة للمثقفين الجزائريين ذوي التعبير الفرنسي والشرق العربي بالنسبة لذوي التعبير واللغة العربية)، أي متفاعلة ومتمثلة نقديًا لتيارات الثقافة العربية المعاصرة وتراثها ولتيارات الثقافة الأوروبية والعالمية المعاصرة أيضًا، متملكة لمؤسساتها الثقافية من دور نشر ومنابر ومجلات وجمعيات علمية وثقافية واتحادات فكرية وظروف نشاط ثقافي وأيديولوجي

---

(1) عمار بلحسن: انتجلنسيا أم متقفون في الجزائر، دار الحداثة للنشر والتوزيع، ط 1، بيروت، الطبعة الأولى، 1986، ص 1 - 10.

وعلمي، بطريقة ديموقراطية بعيدة عن أي تدخل ومؤثره في الرأي العام وجماهير المجتمع والدولة.[1]

في واقع الأمر وعند تقييمنا لهذه الدراسة نتساءل مثل الكاتب: لماذا لم تظهر أنتجلنسيا نقدية رغم وجود المثقفين ووفرة الظروف والشروط المادية والثقافية والموضوعية التي تسمح بالعمل والإنتاج الفكري والثقافي.

إن ذلك في تصوري يعود إلى عدم وجود تقاليد وتراث ثقافي وحضاري جزائري غني بمؤسساته الثقافية بالإضافة إلى نقص الوعي بالاستمرارية الثقافية، إضافة إلى عدم وجود المجتمع المدني وسيطرة الدولة والمجتمع السياسي على الحياة الاجتماعية، هذا بالإضافة إلى الأجهزة البيروقراطية الرديئة وعدم تحكم المثقفين في الظروف الموضوعية واستلابهم لحكم الفئات الموظفة التقنية والتكنوقراطية، هذا بالإضافة إلى عدم تبلور القوى الاجتماعية الجزائرية في طبقات واضحة المصالح والاتجاهات وعدم ارتباط المثقف وعضويته لهذه الطبقات التي تملك مشروعًا مجتمعيًا مستقبليًا، هذا بالإضافة لابتعاد المثقفين عن الجماهير وعزلتهم.

وفوق كل هذا، هناك إشكالية تعاني منها دول المغرب العربي بصفة عامة وهو ما يمكن أن نطلق عليه الازدواجية اللغوية والثقافية، والتي أدت إلى نشوء دائرتين أو بيئتين لغويتين مرتبطتين بجذور وتراث ومراجع ثقافية مختلفة ومتنوعة ومتناقضة وانعدام ذلك المثقف الحصيلة؟ المزدوج اللغة والثقافة، كما هو الحال كما قلنا في المغرب الأقصى، أو في تونس الذي يستطيع أن يتمثل ويجمع ثقافته العربية وثقافته الأوروبية في وحدة منسجمة من الواقع الجزائري ومتطلباته وأسئلته وتتفاعل مع الثقافة العربية المعاصرة والثقافة العالمية على أساس الحوار الجدي والنقد البناء السليم والواعي.

---

(1) المصدر نفسه، ص 64 - 65/ 73 - 122.

للمزيد عن هذه الدراسة، انظر:

- د.مصطفى مرتضى ،المثقف والسلطة . دراسة تحليلية لوضع المثقف المصري في فترة من 1970 - 1995، دار قباء، القاهرة ،1998، ط 1،ص124 - 125.

ورغم أهمية الدراسة، إلا أنها لم تتعرض لإشكالية المثقف والسلطة رغم أن فهم وضعية المثقفين بشكل بنائي ونقدي تتطلب رصد علاقات المثقفين بالسلطة بشكل خاص رغم أن الكاتب قام بعمل تنميط للمثقفين: المثقف المزيف، التابع، البيروقراطي، الانتهازي، دون وضع مبرر علمي يبرر هذا التنميط.

(2) ومن وجهات النظر المهمة عن المثقف العربي دراسة «هشام شرابي»:[1]

مقدمات لدراسة المجتمع العربي يستكمل مساهمته الشهيرة (المثقفون العرب والغرب). ويؤكد في تعريفه للمثقف أن أهم ما يميز المثقف هو الوعي الاجتماعي والدور الذي يمكن أن يلعبه بواسطة هذا الوعي، ثم يقوم بتصنيف المثقفين إلى أربع فئات: أولًا: المثقفون الملتزمون الذين يتطابق لديهم الفكر والممارسة. ثانيًا: المثقفون من أهل القلم ممن ينشرون الوعي في الرأي العام، ثالثًا: المثقفون العاملون في حقل التعليم، رابعًا: المثقفون المهنيون. ويشير «هشام شرابي» إلى أن المثقفين الملتزمين والمثقفين المهنيين هم الأكثر تأثيرًا في حياة المجتمع، وهما الفئتان الأكثر تناقضًا، فالمثقفون الملتزمون يتميزون بالتزامهم الأيديولوجي وممارستهم السياسية، والمثقفون المهنيون يلتزمون بالبعد عن الأيديولوجيا وتميزهم المهني.[2]

في حقيقة الأمر، نلاحظ أن هشام شرابي لا يقدم أكثر من صفات جزئية عن المثقف العربي دون أن يحلل المتغيرات المجتمعية التي أفرزت وأنتجت المثقف والسلطة معًا وعلى حد سواء. ولم يقدم أي مبررات كافية عن عقد مقارنة بين المثقف في بداية القرن والمثقف المعاصر، وما الأسباب التي أدت بالمثقف في بداية القرن أن يكون قريبًا من مواقع السلطة السياسية والفكر؟ وما المعوقات التي حالت دون هذا الهدف الآن؟ ولم توضح الدراسة عوامل الإخفاق والتغيرات التي لحقت بالمثقف العربي والسلطة السياسية العربية؟

---

(1) هشام شرابي: مقدمات في دراسة المجتمع العربي، الطبعة الثالثة، بيروت، 1980، ص ص 10 - 25.
في غالي شكري: المثقفون والسلطة، مصدر سابق، ص 14 - 10.

(2) للمزيد عن هذه الدراسة، انظر:
- د.مصطفى مرتضى ،المثقف والسلطة . دراسة تحليلية لوضع المثقف المصري في فترة من 1970 - 1995، دار قباء، القاهرة، 1998، ط 1،ص127 - 128.

(3) ومن وجهات النظر المهمة أيضا دراسة «أمحمد صبور»[1] المعرفة والسلطة في الوطن العربي «الأكاديميون العرب والسلطة».

تهدف هذه الدراسة إلى تحديد العوامل السوسيوتاريخية المرتبطة بالزمان والمكان والمؤثرة في الوظائف المتأصلة النوعية التي يقوم بها المثقف، ويهدف أيضًا إلى تحليل الصراع والتنافس بين المثقفين على أساس أن المثقفين يعيشون في وضع انصهار وتفاعل، وأن العلاقة بينهم يطبعها التنافس والصراع من أجل السلطة والنفوذ؛ ومن ثم تحليل موقع الأكاديميين العرب ومكانتهم وسلطاتهم تحليلًا ثقافيًا واجتماعيًا.

وقد اعتمد الباحث في دراسته على العديد من المستويات في دراسته للأكاديميين العرب: أولًا: دراسته الأكاديمية باعتباره حاملًا معرفة وخبرة معينين للقمع بسبب انتقاده ظروف عمله، ويسعى بصورة نشيطة إلى استثمار معرفته والحصول على الفائدة من مهاراته. ثانيًا: دراسة المثقف في إطار السلطة المؤسسية الممنوحة له. ثالثًا: دراسته كنتاج لثقافة أو لعدة ثقافات. رابعًا: دراسته في نشاطه في حقل معرفي معين وفي حدود ما هو مطلوب منه من مؤهلات، والمساهمة في القضايا السوسيوثقافية المرتبطة بوطنه. وأيضًا في حدود ما هو مطلوب منه تجاه هذه القضايا.

أما النتائج التي توصل إليها الباحث فتتمثل في أن ثقافة الغرب تحتل في المجال الأكاديمي العربي اليوم موقعًا مهيمنًا؛ إذ إنها تلقى كامل الدعم من الزعامة السياسية التي تتخذ الغرب نموذجًا لها، وبتقنياته المختلفة التي تريد توظيفها في مجتمع توجهه غربيًّا؛ بعبارة أخرى فإن قيمة المثقف لا تتعلق برأسماله المعرفي، ولكنها تتعلق أكثر بنوعية ذلك الرأسمال ومصدره؛ ذلك أن المجتمع العربي اليوم يمر بعملية تحديث وتطور اجتماعيين يستخدم فيها نموذج الغرب وأنماطه وخبراته وحلوله؛ ومن ثم فالمثقف الذي يمتلك معرفة الغرب وخبرته يحتل موقعًا بارزًا باعتباره يفوق ما يلقاه أصحاب المعرفة غير الغربية.[2]

---

(1) أمحمد صبور: المعرفة والسلطة في المجتمع العربي، الأكاديميون العرب والسلطة، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراة، العدد (8) الطبعة الأولى، بيروت، 1992، ص 1 - 15.

(2) للمزيد عن هذه الدراسة، انظر:

- المرجع السابق ، ص30-15.

ومما لا شك فيه أن هذه الدراسة لها أهميتها على المستوى العربي، حيث إنها تتناول العديد من القضايا المحورية المتصلة بالمثقف والسلطة، وقد خرجت الدراسة بعدة نتائج لتشخيص الوضع العربي على المستوى الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، واعتمد الباحث في استخلاص نتائجه على استمارات الاستبيان وتطبيقها على مجموعة من المثقفين في مختلف الدول العربية. ورغم ذلك، فإننا نختلف مع الباحث في كثير من القضايا والتحليلات التي وردت في هذه الدراسة.

- وأولى هذه الاختلافات إشكالية التعريف؛ حيث إن الباحث اعتبر المثقف «هو كل من له تكوين جامعي عالي» وما عدا ذلك فهو غير مثقف، إلا أننا نعتبر أن كل إنسان مثقف، وإن لم تكن الثقافة مهنة له، فلكل إنسان رؤية معينة للعالم وخط للسلوك الأخلاقي والاجتماعي، ومستوى معين من المعرفة والإنتاج؛ فكل إنسان مثقف وإن اختلفت وظائف ودلالات ثقافته، ولكن تعريف الباحث جعله يركز بصفة خاصة على الأكاديميين وموقعهم من السلطة، ووضعيتهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ولذلك اعتبر المثقفين «طبقة وسطى» أو طبقة دنيا وتجاهل تمامًا أن هناك مثقفين من الشرائح الطبقية العليا في المجتمع.

فلكل طبقة مثقفوها الذين يعبرون عنها بحسب تعبير «جرامشي»، وهذا التعريف قد أدى بالباحث إلى تجاهل الكثير من القضايا والتفصيلات المتصلة بالمثقف والسلطة، ورغم عنوان الدراسة (المعرفة والسلطة)، إلا أن الباحث لم يحلل قضية السلطة في الوطن العربي وممارستها ضد المثقف، ولم تستطع الدراسة بالتالي تقديم تفسير للعلاقة بين المثقف كمالك لرأسمال معرفي، وبين السلطة التي تحد من حريته ونشاطه واستقلالية فكره.

ورغم توصل الباحث إلى أن المثقف العربي يعاني الاغتراب الثقافي بصفة خاصة، فإننا أيضًا نختلف مع الباحث، حيث إن الاغتراب ليس اغترابًا ثقافيًّا فقط، ولكنه متعدد الأوجه؛ فالمثقف المغترب هو أولًا: ذلك الشخص الذي ليس بإمكانه ممارسة ثقافته بكيفية أصيلة، وهو ثانيًا: ذلك الذي يعاني من رفضها أو التشكي منها، وهو ثالثًا: ذلك الذي يحرمه النموذج السياسي

= - د.مصطفى مرتضى ،المثقف والسلطة . دراسة تحليلية لوضع المثقف المصري في فترة من 1970 - 1995، دار قباء، القاهرة ،1998، ط 1، ص129 - 130.

أو الأيديولوجي، اقتصاديًا وسياسيًا وأيديولوجيًا، ورابعًا وأخيرًا: هو ذلك الذي يعيش حالة من الحصار الوجودي الذي لا يمكن فيه اتخاذ القرار ولا التعبير عن الذات أو الكتابة، ونتيجة لذلك يصبح المثقف مغتربًا عن السير التاريخي العالمي وعن سياقه وعن ذاته، فلم يتضح في الدراسة أي تحليل رغم توصل الباحث لهذه النتيجة.

وأيضًا أشار الباحث في دراسته لوجود أزمة عميقة تمس الهوية الثقافية، وأن المثقف نتاج لهذه الأزمة فلم تأت في الدراسة أية تحليلات عن طبيعة هذه الازمة على المستوى الاقتصادي أو الثقافي أو السياسي أو الاجتماعي، وبالتالي لم تستطع الدراسة تحليل أزمة المثقف كانعكاس لأزمة المجتمع العربي.

ورغم أن هدف الدراسة الأساسي هو دور المثقف العربي في مجهودات التنمية، وخصوصًا في المجتمعات التي تسير بطريقة النمو كالمجتمعات العربية، إلا أنه لم نتعرف على دور المثقف في التنمية الشاملة. ورغم ذلك فإن الدراسة قد تعرضت للعديد من القضايا والموضوعات والتفصيلات التي أفادت موضوع دراستنا رغم اختلافنا مع طبيعة التناول النظري والمنهجي للدراسة.

(4) الندوات الثقافية التي تناولت (المثقف والسلطة في العالم العربي):

لا شك أن قضية العلاقة بين المثقف والسلطة في العالم العربي تمثل إحدى الإشكاليات المحورية التي أثارت انتباه المفكرين والعلماء العرب بمختلف تخصصاتهم واتجاهاتهم النظرية والأيديولوجية، ونظرًا لأهمية هذه القضية فقد أثير حولها عدد من التساؤلات نذكر منها ما يلي:

ماذا كان موقف السلطة من المثقف في الوطن العربي بعد الاستقلال، وخصوصًا خلال الحقبة النفطية التي تزامنت مع الانفتاح الاقتصادي والسياسي والثقافي على الغرب الرأسمالي؟ ما الموقف من السلطة الواجب على المثقف العربي إن هو أراد خدمة قضية النهضة في الوطن العربي؟ وما إذا كان العمل من أجل النهضة يقتضي قدرًا من الاستقلال عن السلطة القائمة حاليًا في الوطن العربي فكيف يتم تنفيذ ذلك سواء على مستوى المثقف الفرد أو على صعيد التشكيلات الاجتماعية؟.

فلقد حاولت «ندوة المثقفون والسلطة في الوطن العربي»[1] الإجابة عن هذه التساؤلات فقد حددت الندوة بداية مهام المثقف في ثلاث مهام أساسية:

أ - إنتاج المعرفة العميقة لوصف الواقع وتفسيره:

ب - تعيين الرؤية الواضحة لطريقة النهوض.

جـ - نشر الوعي والمعرفة للإسهام في التعبير.

وبناء على هذه المهام المطروحة على المثقف العربي، أثارت الندوة التساؤلات السابقة لمناقشة موقف المثقف من السلطة، وموقف السلطة من المثقف في الوطن العربي. وتعرض هذه الندوة لآراء العديد من الباحثين تؤكد في مجملها على ضرورة وجود المثقف من خلال الممارسة للمعرفة المتعمقة، كما تؤكد أن مفهوم السلطة لا يقف عند المستوى السياسي، بل إن هناك أنواعًا متعددة من السلطة داخل المجتمع تتعدى نطاق التنظيم الاجتماعي والسياسي في مجمل العلاقات الاجتماعية (سلطة الأسرة، سلطة المدرسة، سلطة الزوج، سلطة وسائل الدعاية والتثقيف)، وأن للسلطة أشكالًا ومضامين ومستويات مختلفة.

وتخلص هذه الندوة إلى طرح العديد من التساؤلات أهمها: هل أجابت هذه الشريحة من المثقفين عن أهم الأسئلة المطروحة؟ وهل كانت الاستجابات مشتركة أم أن الاختلافات هي الأكثر رجحانًا؟ وهل تعكس هذه الاختلافات مواقع وانتماءات ودرجات من الوعي والخبرة وأنساق القيم؟ مما جعلنا نعرض لعديد من الندوات بهدف التوصل إلى رؤية شمولية لفهم هذه الظاهرة.

ويطرح مجموعة من المثقفين تصوراتهم عن العلاقة بين المثقف والسلطة، وكذلك دور المثقف ووظيفته من خلال ندوة تحت عنوان: المثقف العربي (دوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع)[2]؛ فيطرح «الطاهر لبيب» بعض الأفكار التي يقدم من خلالها ما يشبه النقد الذاتي للمثقفين العرب.

(1) الاقتباسات الخاصة بهذه الندوات من كتاب، المثقفون والسلطة، غالي شكري، مصدر سابق، ص 26 - 42. ويمكن أيضًا متابعة هذه الندوة وحواراتها في مجلة المستقبل العربي، العدد 74 إبريل 1985، ص 28 - 139.

(2) الاقتباسات الخاصة بهذه الندوة وحواراتها في كتاب: المثقفون والسلطة، غالي شكري، مصدر سابق. ويمكن مراجعة الندوة تفصيلًا في ندوة المثقف العربي، دوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، 1985، ص ص 33 - 58.

ويشرع «الطاهر لبيب» في تحديد مجموعة من النقاط.

أولًا: (أن يكون العام العربي هروبًا من الخاص) أي من مفردات الرؤية القومية ليصبح المجتمع العربي في المطلق دون تخصيص أو تعيين، فلا يضطر المثقف القومي حينذاك لدفع الثمن سواء لسلطة بلاده أو أية سلطة أخرى. ويبدو المحيط العربي وكأنه المعارض الجذري.

والنموذج الثاني هو تعميم الشعارات (القومية) الدولة القطرية التي ينتمي إليها المثقف فهو حينئذ (وطني) في الداخل و(قومي) في الخارج ما دام يردد شعارات السلطة المحلية في بلاده. ويطلق الباحث على هذين النموذجين توصيف (العروبة الذرائعية). وتعرض الندوة لرؤية «حافظ الجمالي» للسلطة' حيث يرى أن السلطة هي (حاصل جميع القرارات الجزئية، وهي صاحبة القرارات المصيرية، وبالتالي يكون المثقف مثقفًا لأنه يتخذ موقفًا من هذه السلطة العليا) .

كما يطرح على مصطفى المصراتي»[1] سؤالاً هو كيف يستطيع المثقف أن يصنع وعيًا للجماهير فلا يصدمها بمواقفه ولا توجد لديه الازدواجية. ويحاول الجواب، فالمثقف قد يكون متطورًا أو علمانيًا، لكنه يضطر من أجل معيشته أن يوجد في وضع غير تقدمي، وهو ينفي أن المثقفين العرب شريحتان، بل يقول إنهم لثلاثة، الأولى: يجب إنصافها لأنها عرفت السجن والاعتقال والتشريد والتجويع والنفي والمصادرة، وأخرى: واكبت السلطة، والثالثة: سلبية لا هي مع ولا هي ضد. ويضيف أن الثقافة الجديدة بهذا الوصف لابد وأن ترتبط بالتغير، فكل ثقافة تريد الحفاظ على ما هو قائم من ثقافة مضادة. ويرى أن جيله من المشرق والمغرب العربيين هو جيل الخروج من السلطة القائمة.

كما يؤكد «ناجي علوش» من خلال هذه الندوة أن المثقف الحقيقي هو الذي يستطيع أن يتحدى، ويوافق على أن بعض المثقفين دفعوا ثمن التحدي، ولكن محاولتهم كانت فردية ومعزولة والسلطة غالبًا أخضعت المثقف. والمثقف قبل الخضوع وقبل أن يكون خبيرًا، موظفًا في دائرة داعية سلطة، والخضوع هو الظاهرة العامة، والمثقفون مهمشون على هامش الأنظمة وعلى هامش الأحزاب، والإشكالية كما يصوغها «علوش» أن المثقف لا يستطيع وحده أن

(1) المصدر نفسه، ص 40 - 41.

ينهض بها، لأن المثقف بحاجة لأنه يكون جزءًا من قوة في المجتمع لها مصالحها التي يدافع عنها، وإذا حاول غير ذلك فهو مهزوم سلفًا وهو بذلك يقترب من مفهوم المثقف الجماعي (أي الحزب) عند «جرامشي».[1]

نلاحظ من خلال أعمال هذه الندوات، وكذلك أعمال الندوة السابقة أنه ليس هناك اتفاق أو إجماع بتحديد تعريف مفهوم المثقف، وكذلك مفهوم السلطة، وما جاء في هذه الندوات يعبر عن وجهات نظر أصحابها في مختلف القضايا.

فليس هناك خط فكري واحد يجمعها؛ بعضهم يفترض أن المثقف ينبغي أن يكون سياسيًّا أو أنه سياسي ثوري، وإذا انتفت السياسة والثورة انتفى المثقف، والبعض يرى العكس تمامًا، ويفترض إطارًا مرجعيًّا خاصًّا به، ولا يحلل ولا يناقش أوضاع الوطن العربي. وهناك من يرى أن على المثقف أن يحمل بندقية، ويكون مدججًا بالسلاح. وآخر يرفض التصنيف إلى مثقفين يمينيين ومثقفين يساريين.

ولذلك فإننا نرى أن هذه الندوات قد اختلفت في تشخيص العلاقة بين المثقف والسلطة، ولكنها اجتمعت على وجود إشكالية يجب دراستها وتفسيرها والوقوف على أبعادها وعواملها الفاعلة.

ثالثًا: البحوث والدراسات المصرية

لا يخلو أي مجتمع من المثقفين كشريحة أو كفئة طليعية تناقش قضايا ومشكلات مجتمعها وتجتهد لوضع الحلول وتجاوز المشكلات، لذا نسعى في هذا الجزء للإشارة لبعض الدراسات المهمة التي تناولت إشكالية (العلاقة بين المثقف والسلطة في المجتمع المصري)، ومن ثم فهم المناخ الثقافي والسياسي والاقتصادي الذي يعمل في إطاره المثقف المصري، وأيضًا فهم الممارسات السياسية التي تمارسها السلطة السياسية على المثقفين المصريين؛ ولذلك أثرنا أن نشير لعينة من

(1) للاطلاع على أهم الندوات الثقافية المتعلقة بموضوع المثقف والسلطة: انظر:
- د.مصطفى مرتضى، المثقف والسلطة. دراسة تحليلية لوضع المثقف المصري في فترة من 1970 - 1995، دار قباء، القاهرة، 1998، ط 1 ،ص133 - 134 - 135 - 136 - 137 - 138 - 139 - 140.

هذه الدراسات تغطي الفترة التاريخية للدراسة من ناحية، وتناقش العلاقة بين المثقف والسلطة من ناحية أخرى. وكانت أولى هذه الدراسات هي:

(1) المثقفون وعبد الناصر (مصطفى عبد الغني):[1]

تركز هذه الدراسة بشكل رئيسي على شخصية عبد الناصر ومكانته كزعيم ورصد سياسته في إطار الدولة، وهو ما قلب فرضية البحث الأساسية كما يقول الباحث فبدلًا من دراسة دور المثقف في إطار الظروف المغايرة، ننكص إلى دراسة دور أحد المؤثرات المباشرة في تحريك الواقع؛ فيتحول دور المثقف من عامل جوهري، إلى عامل تابع للزعيم وقد تحددت فترة الدراسة بين عامي 1945 - 1968، وإن تحدد الإطار الفعلي لها بين عامي 1952 تاريخ ثورة يوليو وعام 1968 تاريخ آخر وزارة شكلها عبد الناصر.

وقد رصد الباحث في هذه الفترة تطور العلاقة بين المثقف والسلطة ضمن المفهوم الأوسع للعلاقة بين القوى الاجتماعية ومؤسسات المجتمع المدني والدولة.[2]

هذا، وقد قدم الباحث في هذه الدراسة تحليلات مهمة للغاية لفهم إشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة على المستوى التاريخي والمعاصر، إلا أن هذه الدراسة تعاني العديد من الصعوبات؛ فقد افتقدت الدراسة المصادر الأساسية؛ ولذلك اعتمد الباحث على المصادر الحية بشكل رئيس، أي على أولئك الذين عاشوا الأحداث التاريخية واعتمد على تحليلاتهم لتفسير العلاقة بين المثقف والسلطة.

ورغم أن الباحث قد عرض لمفهوم المثقف ووضع له عدة معايير، إلا أننا نرى أن المثقف نتاج للظروف الاجتماعية والاقتصادية السياسية والثقافية السائدة في مجتمع ما؛ أي أن الإنسان نتاج لبيئته، وبالتالي ليس شرطًا أن يكون المثقف معارضًا؛ فقد يتحول في اليوم التالي إلى حاكم وتظل هناك الإشكالية كما هي.

(1) مصطفى عبد الغني، المثقفون وعبد الناصر، دار سعاد الصباح، الطبعة الأولى، 1993.

(2) للمزيد عن هذا البحث والتعليق عليه: انظر:

- د. مصطفى مرتضى، المثقف والسلطة. دراسة تحليلية لوضع المثقف المصري في فترة من 1970 - 1995، دار قباء، القاهرة، 1998، ط 1، ص142 - 143 - 144.

فلم يفسر لنا الباحث كيف يخرج المثقفون من السلطة أو كيف يصلون إليها، فالباحث قد قصر مفهوم المثقف على المعارض للسلطة فقط، وهذا غير صحيح؛ فاليساريون مثلًا يرون أنفسهم هم المثقفون، واليمينيون يرون أنفسهم هم المثقفون، وهكذا فلا يمكن بأي حال من الأحوال أن نعتبر المثقف المعارض خارج السلطة هو المثقف فقط، وأن ما بداخل السلطة غير مثقفين، إلا أنه رغم ذلك فإننا قد استفدنا من هذه الدراسة استفادة عظيمة وخصوصًا في الجزء التحليلي لقضية الصراع بين المثقفين والسلطة، حيث إن الدراسة غنية بمصادرها المختلفة والتي وجهت أفكارنا إلى الكثير من القضايا الجوهرية لوضع المثقف المصري إبان الحقبة الناصرية.

ومن الدراسات الأخرى حول موضوع كتابنا، دراسة: المثقفون والسلطة غالي شكري:[1]

تتناول هذه الدراسة أنماط المثقف ونوعيات السلطة والتي لم تكن مقصورة على سلطة الدولة كما يقول الباحث، وإنما سلطة الرأي العام والسلطة الشرعية. ولقد قدم «غالي شكري» العديد من الشهادات لنماذج مختلفة سواء من العسكريين من ضباط ثورة يوليو (خالد محيي الدين - علي صبري) أو من السياسيين شهادة (فتحي رضوان) أو من المثقفين شهادة (توفيق الحكيم، لويس عوض، زكي نجيب محمود).

ويؤكد «غالي شكري» على أن هذا البحث الكبير يهدف لدراسة (إشكالية العلاقة المعقدة بين المثقف والسلطة في مصر من خلال التاريخ النوعي الخاص بكل منهما؛ فليست السلطة السياسية وحدها هي التي تواجه المثقف، وإنما أيضًا السلطة الاجتماعية وسلطة الرأي العام وسلطة القيم السائدة، والمثقف ليس مؤيدًا أو معارضًا فقط، وإنما هو الخبير والداعية، وصاحب المشروع، وأنه في ظل السلطة السياسية المعاصرة بمختلف تجلياتها كان اللقاء والصدام بينها وبين المثقف؛ لذلك تمثل الهدف الرئيس للدراسة، في تحليل هذه العلاقة، والكشف عن آفاقها في الحاضر والمستقبل.[2]

---

(1) غالي شكري: المثقفون والسلطة، مؤسسة أخبار اليوم، الطبعة الأولى، 1990.

(2) المصدر نفسه، ص ص، 17 - 18.

للمزيد : انظر: د.مصطفى مرتضى، المثقف والسلطة. دراسة تحليلية لوضع المثقف المصري في فترة من 1970 - 1995، دار قباء، القاهرة ،1998، ط 1 ،ص145 - 146.

ومما لا شك فيه أن هذه الدراسة لها أهميتها الخاصة، حيث إنها تتناول العديد من القضايا التي تتصل بتاريخ مصر الحديث، وتناولها أيضًا لإشكالية معقدة للغاية وهي إشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة. وجدير بالذكر أن دراسة غالي شكري قدمت للباحث المفاتيح الأساسية لفهم إشكالية العلاقة المعقدة بين السياسي والثقافي وبصفة خاصة في جانبها التاريخي، وأيضًا مقررة الدراسة على تحليل الشهادات في تفسير فترة تاريخية من اعقد الفترات في تاريخ مصر.

وحول إشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة في المجتمع المصري؛ حاولت هذه الدراسة الإجابة عن مجموعة من التساؤلات: من هو المثقف؟ لماذا نفذت ثورة يوليو برامج وأفكار المثقفين ثم وضعتهم في السجون؟ من هم المثقفون الذين أفسدوا الثورة؟ ما الأزمات الثلاث بين الثورة والمثقفين؟ كيف انتقلت أزمة المثقفين من جيل الغرس الذي زرع الثورة في التربة المصرية إلى جيل الثمار الذي حصد الإنجازات؟ كيف تخلص عبد الناصر من رفقاء الثورة لتأمين الجيش من الانقلابات؟ وهل صحيح أن الثورة قدمت الخبز ومنعت الحرية؟

(3) حاولت دراسة: أزمة المثقفين وثورة يوليو «عادل حمودة»:[1]

الإجابة عن هذه التساؤلات، تبدأ بإشكالية التعرف، يقول الكاتب «إن المثقفين هم هؤلاء الذين واتتهم الفرصة ليتعلموا وليتولوا القيادة الفكرية في شتى المجالات» ونختلف مع الكاتب في هذا التعريف رغم استعارته من «محمد حسنين هيكل»، حيث إن هذا التعريف يخرج الضباط الأحرار الذين قاموا بالثورة من دائرة المثقفين، وأنهم أبعد ما يكونوا عن تولي القيادة الفكرية في مجالاتها المختلفة، وأغلبهم أبعد ما يكون عن الحياة الفكرية والحزبية والسياسية، إلا أن الحقائق تثبت عكس ما وصل إليه الكاتب، حيث إن نسبة كبيرة من الضباط الأحرار كانوا على اتصال بالجماعات الإسلامية والأحزاب السياسية وخصوصًا الإخوان والشيوعيين وحزب مصر الفتاة.

«فعبد الناصر» مثلًا كان على علاقة، بهذه الاتجاهات الثلاثة، فقد كان عضوًا في خلية شيوعية، وكان عضوًا في الإخوان، وكان عضوًا في حزب مصر الفتاة، ومن الواضح أن سبب

(1) عادل حمودة: أزمة المثقفين وثورة يوليو، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، القاهرة، 1985، ص 1 - 50.

ارتباط عبد الناصر بهذه الاتجاهات المتناقضة هو البحث عن تيار فكري يؤمن به، وهذا يدخله في دائرة المثقفين، وكذلك «خالد محيي الدين» كان أحد أعضاء «حدتو» ومن أكبر اليساريين في مصر ومن قبل الثورة.[1]

ويخلص الكاتب إلى أنه لابد من إعادة وإصلاح الخلل بين الحاكم والمثقف ويطالب بدعوة «سعد الدين إبراهيم» تجسير الفجوة بين المثقف والأمير. ورغم اتفاقنا مع الكاتب فيما ورد من ممارسات السلطة السياسية لثورة يوليو تجاه الثقافة والمثقفين إلا أننا لا نوافقه على تبنيه دعوة التجسير؛ لأن الدعوة إلى التجسير دعوة توفيقية وتبريرية، ثم أي تجسير، فالجسور قائمة بالفعل، فالمطلوب التقليل من الجسور أوكسرها، أما الجسور فيجب أن تمتد بين المثقفين والجماهير، وأن يمتد وعي المثقفين إلى مختلف مؤسسات المجتمع المدني.

وليست دعوة الجسور للسلطة أنها دعوى تبريرية لمشيئة الحاكم باستخدام المعرفة العلمية نفسها، وهؤلاء هم مثقفو السلطة، والذين يعملون على الدفاع عن أيديولوجيتها، والكاتب نفسه يؤيد ذلك.[2]

حيث يقول: إن هناك نوعًا من المثقفين الجاهزين لكل حاكم، ذلك النوع الذي يؤيد كل فكرة ويشيد بكل قرار، ويصفق ويهلل لكل إجراء. وهذا الكلام يتناقض تمامًا مع ما يطلبه الكاتب نفسه من تطبيق دعوة التجسير، بالإضافة إلى ذلك فقد قدمت دراسة عادل حمودة تحليلًا رائعًا ومميزًا لإشكالية الديموقراطية في هذه الفترة من خلال عرض لنصوص أساسية لمختلف المفكرين الذين صودرت كتاباتهم وأفكارهم في تلك الفترة.

(4) تجسير الفجوة بين المثقف والأمير في ندوة الأنتلجنسيا العربية، سعد الدين إبراهيم:

ينطلق «سعد الدين إبراهيم» من فرضية أساسية يدعي وجود فجوة بين المثقفين والسلطة، ذلك لأن كلا منهما يعيش في نمطه المثالي مغايرًا عن الآخر، وبرأيه أن جوهر دوريهما مختلف

---

(1) للمزيد، انظر: د.مصطفى مرتضى ،المثقف والسلطة. دراسة تحليلية لوضع المثقف المصري في فترة من 1970 - 1995، دار قباء، القاهرة ،1998، ط 1 ،ص147 - 148.

(2) عادل حمودة: أزمة المثقفين وثورة يوليو، مرجع سابق، ص265.

في وظائفه ووسائله. هذا الاختلاف هو مصدر توتر لا يمكن تجاوزه، فهو قائم في حالتي التعاون والقطيعة.[1]

في حقيقة الأمر إن الحديث هنا عن وجود فجوة، حديث غير واقعي، فليس هناك انفصال بين السياسي والثقافي، لأن معظم السياسيين على صلة بالثقافة والعمل السياسي أحد ميادينها، إن لم يكونوا أنفسهم من المثقفين. وأيضًا فإن معظم المثقفين على صلة بالسياسة والنشاط الثقافي أحد ميادينها، إن لم يكونوا هم أنفسهم ذوي نشاط سياسي، ولكن لابد وأن تكون هناك تيارات فكرية وأيديولوجية مختلفة، مما يجعل النتاجات الثقافية والفكرية تتنوع وتتمايز في حضورها الأيديولوجي.

وهكذا يشكل المجال الأيديولوجي الأرض المشتركة والوسيطة والفاصلة أوالواصلة بين السياسي والثقافي وبالتالي بين السلطة السياسية والمثقفين، لذلك لا يمكن الحديث عن الفصل الدقيق بين الموقع السياسي والموقع الثقافي، إذ غالبًا ما تتداخل في نشاطات أصحابها دون أن يشكل هذا التداخل مشكلة أو أزمة اجتماعية إلا إنه يصبح إشكاليًا عندما يشكل مظهرًا من مظاهرة حدة الصراع الطبقي في المجتمع، كما يعبر عنه أيديولوجيا، فيصبح التداخل أقرب ما يكون إلى الاقتحامات المتبادلة - إن صح التعبير- يتجاوز فيها المثقف المجال الأيديولوجي إلى المستوى السياسي الصريح، ليطرح مسألة السلطة السياسية الحاكمة، سواء انحاز لهذا الطرح إلى جانبها أو عارضها وأدانها.

ويشير «سعد الدين إبراهيم» إلى أن اختصاص الأمير أو صفة الحاكم هي من الممكن، وصفه المفكر هي فن ما ينبغي أن يكون، وأن الأول: رجل الأعمال والأفعال، والثاني: هو رجل الكلام والأفكار، وأن هذا هو جوهر التفاوت في الرؤى بين المفكر والحاكم، اختلاف في المنطلق واختلاف في الغاية واختلاف في الوسيلة.[2]

---

(1) سعد الدين إبراهيم: المفكر والأمير، دراسة في تجسير الفجوة بين صانعي القرارات والمفكرين في الوطن العربي في ندوة: الانتلجنسيا العربية، المثقفون والسلطة، منتدى الفكر العربي، الطبعة الأولى، عمان، 1988، ص 554 - 555.

(2) المصدر نفسه، ص 562 - 564.

هذا الحديث أيضًا لا يمكن قبوله على علته؛ لأنه حديث يلم بالمظهر الخادع لكل منهما، فالأمير له استراتيجية يتم صياغة برامجها وخططها طويلة الأمد بشكل لا يعرضها للخطر، ونادرون هم المثقفون الذين يعنون بهذا البعد الاستراتيجي، فمعظمهم ينصرف إلى الراهن أو اليومي وحل مشكلاتهما الفنية.

وحين يتناول «سعد الدين إبراهيم» الواقع الراهن يراه واقعًا مشوهًا. فالمجتمع مشوه، والمفكرون مهلهلون وأمراؤنا عاجزون، وأن هذا الوضع يمثل أزمة فكرية حضارية سياسية مركبة، ويؤكد أن هذه التشوهات خلقها الغرب خدمة لمشروعة الاستعماري، أو جاءت كرد فعل محلي غير مباشر للهيمنة الأجنبية.[1]

من الملاحظ أن «سعد الدين إبراهيم» يحمل الغرب أو الاختراق الأوروبي الاستعماري مسئولية تشويه الوطن العربي، الذي لم يكن موجودًا على هذا النحو ولا واقعًا ولا تصورًا قبل قرنين، كان يتمتع بوجه ميل أو على الأقل بحالة صحية، مرضية. وهذا ما تنفيه جميع الدراسات المتعلقة بالفترة المعنية (ما قبل القرن التاسع عشر)

فهذه الدراسات تشير إلى أن الأزمة البنيوية العميقة التي كانت توصف بالبنى التقليدية العربية منذ القرن الثامن عشر كانت تعشش في خلاياها؛ وذلك بسبب تهافت وعجز نمط الإنتاج قبل الرأسمالي السائد وعلاقاته، عن تلبية الحاجات المختلفة للمجتمع وتأمين شروط تطوره، ومن ثم نستطيع أن نقول إن هناك تفاعلًا بين العوامل الخارجية والداخلية أدت إلى هذا الواقع المشوه لكنه يصعب الجزم بأن العوامل الخارجية وحدها هي المسئولة عن التخلف والتشوه الاقتصادي والحضاري والسياسي والثقافي والاجتماعي.

ويقترح «سعد الدين إبراهيم» حلًا مباشرًا لأزمة الثنائية بين الأمير والمفكر، وهذا الحل هو تجسير الفجوة بينهما وتحقيق التلاقي الوظيفي الذي يرشد سلوك الحاكم بحكمة المفكر، ويطرح «سعد الدين إبراهيم» لهذا ثلاثة جسور:

الأول: الجسر الذهبي Golden bridge: يقول في هذا الجسر إن نقطة البداية هي إدراك كل من المفكر والحاكم لطبيعة أزمتيهما وعمقها وكذلك أزمة مجتمعيهما ولا خلاص لكل منهما

(1) المصدر نفسه، ص 263.

إلا بالتحاور فيما بينهما لإيجاد السبل للخروج من الأزمة، وأن هذا التحاور ممكن ومطلوب ومرغوب ويتطلب ذلك من كل منهما إصلاح الخلل بين الحاكم والمجتمع أولًا من خلال بناء شرعية حقيقية، فتح حوار حر تشارك فيه كل القوى الاجتماعية حول تحديد الأهداف المرحلية والطويلة الأمد للدولة والمجتمع، ثم إصلاح الخلل بين الحاكم والمفكر والذي يتطلب وقف كل أنواع القهر، إتاحة الفرصة للمفكر أن يخلق مؤسساته وروابطه الفكرية من تشجيع المفكرين على تقديم خلاصة فكرهم، وأن يأخذ الحاكم ما يقدمه المفكرون مأخذ الجد قولًا وعملًا وتنفيذًا.[1]

الثاني: الجسر الفضي silvery Bridge: يقترح «سعد الدين إبراهيم» جسرًا فضيًا بين الحاكم والمفكر، ويرى أنه إذا كان المفكر يريد الحرية ليعبر عن فكره، فلنعتبر ذلك هو الحد الأدنى من واجبات الحاكم حيال المفكر في هذا الجسر أي احترام حرية المفكر. وبما أن المجتمع يريد العدالة والنزاهة من الحاكم، فلنعتبر النزاهة والعدالة الحد الأدنى من واجبات الحاكم حيال المجتمع في هذا الجسر الفضي، وعلى المفكر حيال المجتمع أن يبدع ويفني حياته الثقافية ويعمق الوعي لدى أبناء شعبه وعليه أن يقدم المشورة للحاكم والتطوع بها كلما راق له ذلك واحترام سلطة الحكم.[2]

الثالث الجسر الخشبي wooden Bridge: فيتمثل في دور المفكر وقدرته على بلورة السياسات دون تحديد الأهداف الذي يظل من حق الحاكم وحده، وعليه إضفاء نوع من الشرعية على السياسات والقرارات التي يستقر عليها الحاكم لتسهيل قبولها جماهيريًا، وذلك بتفسيرها وتبريرها للرأي العام على أنها صنعت بأفضل الوسائل العلمية الموضوعية.

مما سبق وبعد عرض هذه الدراسة نرى أنه لا ثنائية بين المثقفين والسلطة حتى تكون هناك دعوى لتجسير الفجوة أو اصطناع جسور بينهما. فهناك الكثير من المثقفين الذين أصبحوا اليوم داخل السلطة ويعملون كأدوات تبرير وترشيد لسياسات وأوضاع النظم القائمة، وإضفاء المشروعية الزائفة عليها سواء كانوا داخل بنية السلطة أو خارجها.

---

(1) المصدر نفسه، ص 577.

(2) المصدر نفسه، ص 578.

وفي ظل هذه الأوضاع المتخلفة التي أخذت تفقد مصداقيتها وتتزايد تبعيتها للتقسيم الدولي للعمل كما يزداد تواطؤها السياسي والعسكري والثقافي، فضلًا عن الاقتصادي، أصبحت هذه النظم تحتاج إلى إخضاع الجانب الثقافي المعرفي للجانب السياسي الأيديولوجي وتسطيح المثقفين داخل السلطة وخارجها، والقلة من المثقفين هم الذين يتمسكون بوعيهم ومبادئهم ويتمردون على السلطة بالفكر والإبداع العلمي الجاد من أجل تغيير هذه الأوضاع المتخلفة للنهوض بالمجتمع وتنميته.

في واقع الأمر، وبعد عرض بعض الإشارات عن الدراسات السابقة حول «إشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة» نجد أن هذه الدراسات قد انقسمت إلى عدة مداخل لتناول الإشكالية نفسها؛ فمنها من انطلق من التركيز على البعد الثقافي واستطرد في الحديث عن الثقافة والمثقف كبعد أساسي لتحديد إشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة، وبالتالي تجاهل العديد من الأبعاد الأخرى التي يمكن أن تسهم بشكل فعال في فهم هذه العلاقة.

ومن هذه الدراسات أيضًا من اعتمد على المدخل الماركسي الكلاسيكي التقليدي واعتبر البعد الاقتصادي هو المشكل للسياسي والثقافي وتجاهل أيضًا الأبعاد الأيديولوجية والسياسية والثقافية. هذا غير أن معظم هذه الدراسات قد فهمت الإشكالية بشكل ذاتي وغير موضوعي وكل دراسة تناولت الإشكالية أيضًا في ضوء متغيرات وظروف مجتمعها الخاص والنوعي. لذلك لم تتفق هذه الدراسات ولم تستخلص شيئًا يمكن أن نضع على أساسه تصورًا كليًا وشموليًا لفهم الظاهرة موضوع كتابنا

ولم تتفق هذه الدراسات إلا في شيء واحد ألا وهو الإشكالية نفسها والمصطلح نفسه «للمثقف والسلطة»، وبالتالي جاءت كل التحليلات السابقة من منظورات أيديولوجية خاصة. باستثناء دراستين استفدنا منهما بشكل كبير لقدرة تحليلاتهما عن وضع المثقف المصري.

لذلك نحاول فهم هذه الإشكالية في إطار التكوين الاجتماعي الاقتصادي المصري، وطبيعة التحولات البنائية خلال المراحل المختلفة من التاريخ المصري وبصفة خاصة من 1952 حتى 1990، لأن معظم الدراسات السابقة عجزت عن الإجابة عن عدة تساؤلات تشغل فكرنا، منها على سبيل المثال:

لماذا يصبح أحد المثقفين مضطهدًا في نظام سياسي في مرحلة معينة؟ بينما يصبح في مرحلة أخرى أكثر قربًا من النظام والدولة؟ ولماذا يستمر بعض المثقفين عند مبادئهم وأفكارهم تجاه السلطة والنظام سواء المعارضة أو التأييد، رغم تغير الظروف المجتمعية؟ وأيضًا لماذا ينسحب بعض المثقفين من الساحة السياسية ويبتعدون عن المشاركة في العملية السياسية رغم أن أفكارهم تؤكد مشروعية النظام القائم؟ هل هذا عيب في المثقف نفسه أم عيب في النظام؟ وهل يمكننا الآن بعد التحولات العالمية الضخمة أن نقول كما تتصور معظم الدراسات السابقة أن المنتج الثقافي انعكاس للأبعاد الداخلية والخصوصية الثقافية والتراث فقط؟ أم أن هناك العديد من الأبعاد الأخرى.

كلها أسئلة تحتاج إلى تفسير وتحليل وتعليل وتوضيح وخصوصًا أن إشكالية الدراسة متشابكة، ولا يمكن فهمها في تصورنا إلا من خلال التركيز على عدة أبعاد ومستويات للتحليل، مع مراعاة التأثير النسبي لكل بعد من هذه الأبعاد خلال مرحلة معينة من مراحل تطور التكوين الاجتماعي الاقتصادي.

ونتصور أن هذا التحليل سوف يكون على ثلاثة مستويات أساسية (المستوى الاقتصادي). الانتماء الطبقي الاجتماعي للمثقفين المصريين (المستوى السياسي) الدولة والنظام السياسي والممارسات تجاه المثقفين (التشجيع، القمع، القهر) (المستوى الأيديولوجي) المنتج الثقافي كانعكاس للأبعاد الداخلية والخصوصية الثقافية والتراث والأبعاد الخارجية المتمثلة في عمليات التغريب والعصرنة والانفتاح والتبعية الثقافية للخارج.

وسوف نراعي في ذلك التداخل والتأثير المتبادل بين هذه الأبعاد، فقد يصبح البعد الأيديولوجي. هو المؤثر في السياسة والاقتصاد في مرحلة، ويحدث العكس في مرحلة أخرى وقد يصبح الاقتصاد هو المؤثر في السياسي والأيديولوجي، وفي مرحلة ثالثة يصبح السياسي هو المؤثر في الاقتصادي والأيديولوجي.

وبما نعتمد على هذا المدخل في تحليل خصوصية التكوين الاجتماعي المصري عبر مراحله التاريخية المختلفة من 1952 - 1990، فإننا نسعى للإجابة عن التساؤلات سالفة الذكر في ضوء التحولات البنائية خلال الحقبة الناصرية لفهم إشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة من عام 1952 إلى عام 1970.

الفصل الرابع

التحولات البنائية وانعكاساتها على أوضاع المثقفين المصريين

- أولاً: طبيعة العلاقة بين المثقف المصري والسلطة: تحليل بنائي - تاريخي لفترة ما قبل 1952.
- ثانياً: ثورة 1952 والتحولات المجتمعية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية وانعكاساتها على وضع المثقف المصري.
- ثالثاً: التحولات الثقافية والأيديولوجية وتغير أوضاع المثقف المصري (العلاقة بين المثقف والسلطة) من 1952 - 1970.
- رابعاً: المثقفون المصريون والسلطة السياسية مظاهر التأييد وأساليب المواجهة من 1952 - 1970.

الفصل الرابع

التحولات البنائية وانعكاساتها على أوضاع المثقفين المصريين

تحليل بنائي تاريخي للفترة من 1952 - 1970

ينطلق هذا الفصل من قضية أساسية مؤداها: التعرف على الظروف التاريخية والمجتمعية (الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية) التي لعبت دورًا أساسيًا في تشكيل فئات المثقفين المصريين خلال المرحلة الناصرية. غير أن تحقيق هذا الهدف يتطلب منا أن نلقي الضوء على طبيعة الظروف المجتمعية التي مر بها المجتمع المصري خلال مراحل ما قبل 1952، وذلك كمقدمة ضرورية تمكننا من تشخيص الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي لهذه الفئات خلال هذه المراحل المتباينة في توجهاتها السياسية والأيديولوجية والاقتصادية.

تلك التوجهات التي انعكست بشكل مباشر أو غير مباشر على أوضاع المثقفين خلال هذه المراحل، وهذا الأمر يمكننا من رصد وتشخيص التحولات التي شهدها المجتمع المصري خلال الفترة من 52 - 1970 ومقارنة أوضاع المثقفين المصريين خلال هذه المرحلة والمراحل السابقة عليها كمحاولة لتشخيص طبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة السياسية، والتعرف على المحددات الموضوعية التي لعبت دورًا فاعلًا ومؤثرًا في تحديد طبيعة هذه العلاقة.

وفي هذا الصدد يمكننا الاهتمام بالكشف عن دور التعليم، وما يرتبط به من سياسات وإجراءات تدعم التمايزات الطبقية والاجتماعية (البعثات، التعليم الخاص، التعليم الأجنبي)، فضلًا عن وجود التعليم الديني (الأزهري) ومن ثم التعرف على ملامح الازدواجية الفكرية والثقافية التي ارتبط وجودها بعمليات التغلغل الرأسمالي والاندماج في السوق الرأسمالية

العالمية بفعل القوى الاستعمارية الأوروبية، وبصفة خاصة خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين ومن جانب آخر، فإن فهم وتحليل ظاهرة الازدواجية الثقافية والسياسية خلال هذه المراحل يتطلب منا وضعها في سياقها المحلي والعالمي.

أي ضرورة فهمها ليس فقط بالتركيز على العوامل الخارجية، ولكن أيضًا في ضوء التفاعل والتداخل والتمفصل بين العوامل والأبعاد الداخلية والخارجية. وأن ما يهمنا في هذا الجانب هو التعرف على التأثير النسبي لكل منهما خلال مراحل مختلفة، أي الفترات التاريخية التي لعبت فيها العوامل الخارجية دورًا أساسيًا في خلق وتحديد ملامح الازدواجية الثقافية؛ ومن ثم تحديد أوضاع المثقفين المصريين على اختلاف أنماطهم وتوجهاتهم الفكرية والأيديولوجية، وكذلك المراحل التي لعبت فيها العوامل الداخلية هذا الدور بوضوح.

ومن ثم، فإن التعرف على طبيعة العلاقة بين المثقفين المصريين والسلطة السياسية خلال هذه المراحل التاريخية المتباينة يتطلب منا التركيز على بعض المحاور الأساسية التي يمكن إجمالها فيما يلي:

الانتماءات الطبقية لفئات المثقفين، قرب أو بعد المثقف من مراكز السلطة وصنع القرار السياسي، وممارسة العمل السياسي، عمليات الغزو الثقافي والاحتكاك الثقافي مع الثقافات الأوروبية خلال هذه المراحل وانعكاساتها على الفكر المصري بعامة والمثقفين المصريين بخاصة. فضلًا عن دور المصالح الخاصة لبعض المثقفين في تشكيل رؤيتهم لبعض القضايا المجتمعية كالعدالة والديمقراطية والأصالة والمعاصرة على سبيل المثال.

ومن ثم يطرح سؤالًا مؤداه: أي الطبقات الاجتماعية يعبر عنها المثقف المصري في كتاباته؟ بمعنى آخر، هل يعبر المثقف عن مصالح الطبقة التي ينتمي إليها؟ أم أن ثمة انفصالًا بين الفكر والممارسة؟ هذه التساؤلات سنحاول الإجابة عليها من خلال إعادة تحليل المعطيات التاريخية المتوافرة من ناحية، وتحليل الوقائع الاجتماعية والأحداث التي شهدها المجتمع المصري خلال الحقبة الناصرية، والتي انعكست بشكل أو آخر على أوضاع المثقفين المصريين من ناحية أخرى.

أولًا: طبيعة العلاقة بين المثقف المصري والسلطة: تحليل بنائي تاريخي لفترة ما قبل 1952

يشير «ميلسون»[1] إلى أن شيوخ وعلماء الأزهر كانوا هم الفئة المثقفة قبل حكم «محمد علي»، وكان يعني مصطلح الشيوخ والعلماء (هؤلاء الذين يملكون المعرفة الدينية)، كما أن تراثهم الفكري كان متعدد الوجوه؛ فهو يشمل طرق التدريس والتفسير وأساليب الإثبات ودحض وتفنيد الآراء.

ولقد كان العلماء ينفقون على بعض المعاهد التعليمية للنقل وتعليم علومهم الشرعية، وبسبب هذا الاتجاه الديني العام للحضارة الإسلامية، أعطيت للعلوم الإسلامية أهمية أكبر من التي منحت للعلوم والمعارف الأخرى. ولقد قام «أبو حامد الغزالي» بعمل أولويات لهذه العلوم وقسمها إلى علوم «محمودة» وعلوم «مذمومة» ووضع على رأس العلوم المحمودة «علم الدين» وخصوصًا الفقه أو فرض العين (الواجب واللازم دينيًا على كل فرد)، ويأتي في المرتبة الثانية ما يسمى بفرض الكفاية، وهو ما على بعض أفراد المجتمع أن يقوموا به ليقابلوا حاجات المجتمع لهذه العلوم مثل علوم الطب والرياضيات.

ومن ثم كان الشيوخ والعلماء يمثلون الفئة المثقفة الوحيدة، والتي كانت تمارس تأثيرًا اجتماعيًا وسياسيًا وثقافيًا قبل حكم «محمد علي»، ولكن ما لبثت هذه الفئة أن تدهورت أحوالها وقلت مكانتها بفعل غزو نابليون لمصر، والتحدي الذي فرضته الحضارة الغربية على العرب. وذلك بقدوم الحملة الفرنسية، وما انتهجته من تحديث التعليم وعلمنة الثقافة والتفوق العسكري والسياسي والاختراعات المخالفة.

فقد أحدثت الحملة الفرنسية على مصر العديد من التحولات والتغيرات؛ فبجانب أنها كانت تملك جيشًا قويًا، فإنها كانت تحمل أيضًا مختلف الفنون والمطابع والأقلام والكتب

(1) Menahem, milson "medieval and modern Intellectual, Op. Cit., P. 17.

مزيد من التفصيل حول فئة المثقفين من علماء وشيوخ الأزهر، انظر:

- عفاف لطفي السيد: الحياة الاجتماعية والاقتصادية لعلماء الأزهر، القاهرة في القرن الثامن عشر، ترجمة أمين العيوطي، مجلة الفكر المعاصر، العدد (51)، القاهرة، 1969، ص 65 - 76.

والأجهزة والآلات. وتحقق عن طريق ذلك أو احتكاك ثقافي في تاريخ المجتمع المصري والحضارة الأوروبية. وبدأ طور من التداخل والتأثير العميق في جذور الثقافة المصرية والتراث الإسلامي. وكان ذلك بمثابة صدمة حضارية هزت عرش شيوخ وعلماء الأزهر في ذلك الوقت.

وكشفت هذه الصدمة الحضارية عن حجم التخلف والتدهور الثقافي والفكري في المجتمع المصري، وإذا كانت الحملة الفرنسية فارقت المجتمع المصري بفضل كفاح ومقاومة الجماهير والأهالي، بقيادة شيوخ وعلماء الأزهر بعد عامها الثالث من الاحتلال، إلا أنها تركت وراءها أفكارًا معاصرة على مستوى القيم والتقاليد والثقافة الحديثة التي وجدت في تربة التخلف طريقًا للانتشار والنمو.

وإذا كانت الحملة الفرنسية غادرت بالجيش، فإنها تركت العلم وفكرة التقدم والنهوض من الثبات والسكون والجمود العميق الذي كان يسيطر على الأجواء المصرية في ذلك الوقت.[1] ولم يمر سوى جيل واحد بعد رحيل الحملة الفرنسية حتى تمت ولادة المثقف المعاصر في البيئة المصرية، أو ما نطلق عليهم طلائع المثقفين العلمانيين.

ولكننا لكي نفهم أثر الحضارة الغربية على المثقفين من شيوخ ورجال وعلماء الدين في ذلك الوقت، فعلينا أن نحدد استيعاب صورة المسلمين عن ذاتهم أولًا، وكيف كانوا يرون أنفسهم؟ فلقد كان مفهومهم عن أنفسهم كمسلمين يُبنى على فكرة أن «الله عز وجل» قد وعد المسلمين بالنصر على غير المسلمين، ولقد تم إحباط هذه الفكرة والإقلال من شأنها فقط في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، عندما وقعت دول الشرق الأوسط تحت الاستعمار الغربي.

ولقد عانت الدولة العثمانية من عقبات الروس، وأدى الشعور بالنقص والدونية عند المثقفين العرب من شيوخ وعلماء الأزهر نحو القوى المسيحية الأوروبية الغربية، إلى تكوين

---

(1) السيد عبد الحليم الزيات: المثقفون المصريون بين جدليات النشأة وإشكالية الفعل، مصدر سابق، ص 149.

مزيد من التفصيل حول دور الحملة الفرنسية في التحديث، انظر: - عباس محمود العقاد: عبقري الإصلاح والتعليم: الأستاذ محمد عبده، أعلام العرب، العدد (1) وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، 1922، ص 15 - 18.

الخبرات الأساسية في هذا التراث الأصلي للمثقفين في ذلك الحين، وكان هذا التحدي الغربي في السياسة والنواحي العسكرية، وتطرق أيضًا للنواحي الثقافية، مما جعل المثقفين والحكام يعتقدون في نهاية القرن التاسع عشر أنه حتى يتسنى للمسلمين استرداد قواهم، فلابد من أن يسايروا الغرب الأوروبي في حضارته التكنولوجية وفي إدارة الدولة.

وبدأ حكام المسلمين في تكوين كوادر وظيفية جديدة من المتعلمين، ونجد من أمثلة هؤلاء المثقفين الذين دعوا للتحديث «رفاعة الطهطاوي»، ومن الحكام السياسيين التونسي «خير الدين التونسي» اللذان حاولا إقناع علماء الدين بضرورة التحديث لمواكبة احتياجات العصر.[1]

وبدأ يظهر تأثير «محمد عبده» و«الطهطاوي»، حيث وضعا الأسس واهتما بوضع العلماء كقادة وروحيين لمجتمعهم، ورأيا أنه بتحديث العلماء يسهل تحديث المجتمع الذي يسير على هداهم، ولم يتحقق هذا الأمل، وانسحب علماء الدين داخل مواقعهم، وأثناء ذلك ظهرت النخبة المثقفة الجديدة البديلة، وهم أهل الفكر المستغربون، وكان أول خلاف بينهم وبين العلماء أنهم رأوا أنفسهم كعرب وليس كمسلمين، وهذا صاحب ظهور فكرة القومية العربية التي أخذت مكان الهوية الجماعية الإسلامية.

ومع ذلك ظهرت قوميات أخرى كالقومية المصرية، وأيضًا القومية والسورية واللبنانية. ولكن كل هذه القوميات سحقت أمام زحف القومية العربية الأكبر، وساعد على ذلك انتشار الفكرة الغربية القائلة بالقومية المبنية على أُسس غير دينية، حتى إن اعتناق المثقفين الأتراك لفكرة القومية العثمانية بدلًا من الإمبراطورية الإسلامية قد أدى إلى سقوط الإمبراطورية العثمانية وتأسيس دولة قومية تركية علمانية.[2]

هذا وقد تعلق بالتغير من الهوية الإسلامية إلى العربية اندماج العرب المسلمين والمسيحيين تحت تأثير الأفكار الغربية المعاصرة، وما لبث شباب المثقفين المسيحيين أن حطموا قيود وضع الأقلية وشاركوا في ظروف المجتمع بشكل أوسع حتى يتمكنوا من كسب فرص سياسية واقتصادية أكبر.

---

(1) Menahem, Milson., Op. Cit. Pp. 18 - 19.
(2) Ibid, Pp. 18 - 19.

ولقد رأوا أن عصر الالتحام متوفر في اللغة العربية وآدابها الكبيرة وعلى الجانب الآخر، فقد الكثير من المحدثين العرب المسلمين الكثير من معتقداتهم الدينية المحافظة، بينما احتفظوا بمودة كبيرة للإسلام كشكل من أشكال الهوية الجماعية وكرمز للكبرياء القومي. ولقد ظلوا ينددون بالمجد التاريخي للإسلامي وللإنجازات العسكرية للعرب والإمبراطوريات الإسلامية والحضارة المزدهرة في العصور الوسطى، وهكذا حرص المثقفون المسلمون على التحديث، ولكن احتفظوا في الوقت نفسه بولائهم للتراث الإسلامي، وشعروا بأهمية الحفاظ عليه لكي يحتفظوا بهويتهم واحترامهم للتراث أو لذاتهم في الوقت نفسه. بينما أخذ المفكرون النصارى في التقدم أكثر ناحية التحديث. كما أدركوا أن عليهم أن يهتموا ولو قليلًا بتراث الإسلام إذا ما أرادوا أن يظلوا ضمن دائرة القومية العربية؛ ولذلك أصبحوا تحت قيود من الصعب التغلب عليها.[1]

ولقد برر تأثير الثقافة الغربية الوافدة على الثقافة المحلية منذ أن تبنى «محمد علي» سياسته لبناء دولة عصرية حديثة، حيث نفذ مجموعة من الإجراءات لتغيير نظام التعليم تمثلت في إقراره لمجانية التعليم، وفتح المؤسسات التعليمية المتنوعة، وإنشاء ديوان المدارس، وإرسال البعثات العلمية إلى أوروبا، فضلًا عن ازدهار حركة الترجمة لكثير من الكتب الأجنبية.[2]

ومن ثم أفرزت هذه السياسة فئة من المثقفين المصريين الذي تأثروا بالثقافة والقيم الأوروبية، والذين اعتمد عليهم «محمد علي» في إدارة شئون المجتمع على مختلف الأصعدة الاجتماعية والسياسية والإدارية والفكرية.[3]

---

(1) Wilfred Cantwell Smith., Op. Cit., Pp. 190 - 204.

تشير المصادر التاريخية إلى أن المسيحيين كانوا يشكلون أقلية في المجتمع المصري بعد الفتح العربي لمصر وكانوا يتمتعون بالحماية مقابل دفع الجزية أو الضريبة للخليفة الإسلامي كما كانوا يمارسون طقوسهم الدينية في أمن داخل معابدهم وكنائسهم.

(2) يذكر في مجال الترجمة أن «عثمان نور الدين» هو أول من أوفده «محمد علي» إلى إيطاليا عام 1980 ولم يعد إلى مصر إلا عام 1817 بعد ثماني سنوات من التنقل في أوروبا خصوصًا فرنسا وإيطاليا وبريطانيا، وقد اصطحب معه الكثير من الكتب في اللغات التي زار أقطارها عند عودته إلى مصر، حيث شغل على الفور منصب الإشراف على المكتبات وله الفضل في أنه مهد الطريق أمام أول بعثة توجهت إلى فرنسا عام 1826، وكان من بين أفرادها «رفاعة رافع الطهطاوي»، ويذكر أن «عثمان نور الدين» أسهم في حركة الترجمة الواسعة لأمهات الكتب في ذلك الوقت.

(3) حول سياسات «محمد علي» وجهوده في مجال الثقافة والتحديث انظر: =

ويشير «جوزيف»[1] في هذا المجال إلى أن المبادئ التي استند عليها نظام التعليم في عصر «محمد علي» والمميزات التي ظهرت عليه، وتطويره للمدارس الحديثة والتي عكست إطاراً فريدًا للتعليم المصري لم يكن موجودًا قبل «محمد علي»؛ فقد كان هذا النظام شبيهًا بنمط النظام الفرنسي من حيث المركزية التي تمثلت في أن الحاكم قد قبض على كل زمام الأمور من خلال تطويره للتعليم وتحديثه.

ليس ثمة شك في أن احتكاك المجتمع المصري بالثقافة الأوروبية وبخاصة منذ دخول الفرنسيين مصر قد أسهم بشكل مباشر في خلق ظاهرة الازدواجية الثقافية والفكرية، ومن ثم أصبح التكوين الاجتماعي المصري يضم بداخله نمطين للفكر والثقافة، أحدهما: النمط الأوروبي الحديث المسيطر، والآخر: النمط التقليدي أو الديني التابع، وقد ارتبط كل نمط منهما بفئات من المثقفين تدافع عن وجوده وتبرر شرعيته في مواجهة النمط الآخر من ناحية، وتستمد هذه الفئات وجودها وشرعيتها ومكانتها من الدفاع عن هذا النمط من ناحية أخرى.

وقد شهدت هذه الظاهرة دعمًا لها من خلال السياسات والإجراءات التي اتبعها «محمد علي» وبخاصة تلك التي تتعلق بإرسال البعثات العلمية للخارج، والتي نتج عنها خلق فئة من المثقفين المصريين الذين تأثروا بشكل واضح بالثقافات الغربية، مما انعكس على إنتاجهم الثقافي والفكري بشكل عام، ومنذ تلك الفترة بدأ الصراع الثقافي والفكري يتخذ أشكالًا مختلفة، صراع بين الفكر والثقافة الغربية الوافدة، والتي ترتبط بواقع المجتمعات الأوروبية الغربية أكثر من ارتباطها بالواقع الاجتماعي المصري، والفكر والثقافة الإسلامية بصفة خاصة (مشايخ الأزهر) والثقافة المصرية بصفة عامة (الثقافة التقليدية التي تعبر عن التراث الاجتماعي والثقافي المصري بصفة خاصة، وأصبحت الإشكالية التي تواجه المثقفين خلال هذه المرحلة، تتمثل في: أي النمطين سوف يسيطر؟ هل النمط التقليدي أم النمط الحديث؟

= - نصيف نزيه الأيوبي: سياسة التعليم في مصر، دراسة سياسية إدارية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، 1987، ص 30 - 32

- جمال الدين الشيال، تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1965، ص 5 - 14.

(1) J S. Szylowicz., Education and modernization in the middle east, larwell University Press, London, 1973, Pp. 103 - 107.

غير أن تحليل الوقائع والمعطيات التاريخية الخاصة بتاريخ مصر الاجتماعي والثقافي يشير إلى حقيقة تاريخية واضحة، تتمثل في أنه على الرغم من سيطرة أسلوب الإنتاج الرأسمالي الحديث بكل ما يرتبط به من آليات السيطرة والاستغلال على البنية الاقتصادية للتكوين الاجتماعي المصري منذ مرحلة حكم «محمد علي» والمراحل التالية عليها، وما يعكسه هذا النمط الحديث من فكر وثقافة تعبر عن واقع وخصوصية المجتمعات الغربية.

وعلى الرغم من سيطرة هذا النمط الإنتاجي الحديث، إلا أنه لم يستطع القضاء على الأنماط الإنتاجية ما قبل الرأسمالية التي كانت سائدة خلال مراحل ما قبل الغزو التغلغل والاندماج في السوق الرأسمالية الأوروبية. حيث استمرت بقايا هذه الأنماط التقليدية (النمط الخراجي، الأسيوي، السلعي البسيط... إلخ) متداخلة ومتعايشة بكل ما تعكسه من بنية طبقية، وأنساق ثقافية وفكرية مع النمط الحديث المسيطر بكل ما يعكسه من بنية ثقافية حديثة.

ومن ثم يمكن القول، إن استمرار النمط الثقافي والفكري والتقليدي فاعلًا ومؤثرًا لم يأت من فراغ، وإنما لوجود فئات اجتماعية تنتمي لمستوى ثقافي معين ترتبط مصالحها بوجود هذا النمط، كما أنها تستمد شرعيتها من وجوده واستمراره. ومن جانب آخر، فإن النمط الحديث كان من مصلحته (الحفاظ على النمط التقليدي طالما أن تأثيره هامشي وغير فعال، فهو نمط تابع للنمط الحديث) من ناحية، كما أن وجوده بجانب النمط الثقافي الحديث يعمل على تحقيق التوازن والاستقرار في المجتمع.

ونستطيع أن نلتمس ملامح هذه الازدواجية الفكرية والثقافية في نواحٍ مختلفة كانت واضحة خلال القرن التاسع عشر بصفة خاصة على النحو التالي:

- وجود التعليم الخاص والأجنبي بجانب التعليم العام والحكومي والأزهري.
- وجود الثقافة الغربية التي يتبناها ويدافع عنها أبناء الارستقراطية والبرجوازية والأقليات الأجنبية الأوروبية بجانب الثقافة الإسلامية التي يدافع عنها علماء ومشايخ الأزهر.
- وجود الثقافة والفكر الأوروبي العلماني بجانب الثقافة الشعبية والفولكلور والتراث

الشعبي والطرق الصوفية بأنماطها المختلفة بكل ما تعكسه هذه الأنماط الثقافية من أوضاع طبقية واقتصادية متباينة.

- الثقافة الريفية مقابل الثقافة الحضرية.
- ثقافة الفلاحين مقابل ثقافة أهل الحضر.
- ثقافة الأحياء الشعبية مقابل ثقافة الأحياء التي يسكنها الطبقات العليا والمتوسطة ... إلخ.

ـ من أشكال الازدوجيات الثقافية الأخرى التي ظل التكوين الاجتماعي المصري يعرفها خلال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، والتي كان للعوامل والمتغيرات الخارجية (التغلغل الرأسمالي والغزو الثقافي) الدور الأساسي والتأثير الفعال في تشكيلها وإعادة تشكيلها بالشكل الذي يتفق ومصالح القوى الاستعمارية الأوروبية من ناحية، والقوى الاجتماعية المحلية التي ترتبط مصالحها بالخارج من ناحية أخرى.

ولذلك فإن تعاظم ونمو فئة المثقفين ليست مسألة كمية تتعلق بحجم وعدد المتعلمين بقدر ما تتعلق أساسًا بدرجة وعي ونضج تلك الفئة فكريًا ثقافيًا ومقدار وعيهم بالتحديث والتجديد والتطور، فضلًا عن تأثيرهم الثقافي والسياسي والاجتماعي والفكري في كل جوانب الحياة الاجتماعية آنذاك.

ونتيجة لهذا الدور الذي بدأ يلعبه المثقفون في ذلك الوقت، فقد كان عليهم أن يواجهوا الصراع، وخصوصًا أنهم كانوا محل انتقاد عنيف وهجوم قاسٍ من شيوخ وعلماء الأزهر. ولم يكن الصراع في ذلك الوقت صراعًا بين رجال الدين وفئة العلمانيين، بقدر ما كان الصراع أيضًا داخل فئة علماء الدين وأيضًا داخل فئة العلمانيين، وأدى الصراع بين رجال الدين أنفسهم إلى انقسامهم إلى فريقين: فريق معارض للتحديث والتجديد وعلمنة الثقافة، وفريق آخر يؤيد التحديث والاتجاه العلماني في الثقافة المصرية وخصوصًا على أيدي الشيخ «حسن العطار» و«رفاعة الطهطاوي».[1]

---

(1) السيد عبد الحليم الزيات: المثقفون المصريون من جدليات النشأة وإشكالية الفعل، مصدر سابق، ص 149 - 156.

=

فانقسم العلماء والشيوخ إلى مؤيد ومعارض للاتجاه العلماني في الثقافة والتعليم، ويعود هذا الانقسام إلى تمسك الشيوخ والعلماء الدينيين بالروح السلفية والرجعية الجامدة والعقيمة، وأن كل ما يأتي من الغرب هو بدعة ضد مبادئ الأزهر وتعاليمه الدينية والإسلامية، وأنه يجب الانصراف عن العلوم المدنية والحديثة، حيث لم يرد في نصوص الأئمة الأربعة سوى ما يتعلق بالدين وحفظه وتعليمه، وما عدا ذلك لا علاقة له بالأزهر ولا ينبغي أن يكون له علاقة.

ويمكن القول: إن ثمة انقسامًا فكريًّا أصبح واضحًا خلال النصف الأول من القرن السابع عشر بين المثقفين الإسلاميين (شيوخ الأزهر) حول موقفهم من الثقافة الغربية الوافدة، فالبعض تمسك بالأصولية الإسلامية ورفض بشدة الثقافة الغربية، بينما دافع البعض الآخر عن الثقافة الغربية.

يشير «غالي شكري» إلى أن الفريق الرجعي كان يروج لدعوته ويؤكد عليها ويتشبث بالدفاع عنها، بينما أخذ الفريق الآخر يقْبل على العلوم وينهل من ثقافة الغرب، ويستفيد من التيارات الفكرية الوافدة، والتي تسهم في تجديد الثقافة وتحديث التعليم وتطوير المجتمع، ومن هؤلاء الذين قاموا بعمليات التغيير الاجتماعي، والثقافي والسياسي، وكانوا روادًا في هذه المجالات الشيخ «حسن العطار» «الطهطاوي»، «محمد عبده» «علي عبد الرازق» و«طه حسين» فيما بعد و«خالد محمد خالد»، كل هؤلاء جميعًا كانوا من الأزهر، ورغم شدة حرصهم على سالف العادات وقديم المناهج، كانوا قادة حركات تجديد ورواد نهضات وتحرير واستطاعوا وضع بذور عهد جديد[1] فقد ثاروا وتمردوا واصطدموا بقوى أكبر منهم في ذلك الوقت، وقد كان دور الطهطاوي ضخمًا في هذا الصدد حتى كتب يقول بعد وفاة «محمد عبده»[2].

= مزيد من التفصيل حول انقسام علماء الدين نحو فكرة التحديث، انظر: - زكريا بيومي: التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين، دراسة تاريخية في فكر الشيخ محمد عبده، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1983، ص 20 - 25.

(1) غالي شكري: المثقفون والسلطة، مصدر سابق، ص 63.

(2) لو لم يكن له من المحاسن إلا تحديد المخالطات المصرية مع الدول الأجنبية، بعد أن ضعفت الأمة المصرية بانقطاعها المدد المديد والسنين العديدة لكفاه، إلى أن قال «فمخالطة الأغراب لاسيما إذا كانوا من أولي الألباب تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجب العجاب» غير أنه يعود فيأخذ على الأزهر=

وعلى الرغم من اهتمام «محمد علي» بتطوير التعليم، والذي أفرز فئات من المثقفين المصريين على درجة عالية من الوعي الثقافي والاجتماعي، إلا أن هذه الفئات لم تحتل أهمية على الصعيدين الإداري والسياسي، أي أنها لم تشغل مناصب إدارية وسياسية وعسكرية، ويرجع استبعاد «محمد علي» لهذه الفئات من تولى المناصب المهمة في الدولة المصرية خشية منهم وخوفًا من تمردهم عليه في وقت ما، الأمر الذي أدى إلى اغتراب المثقفين المصريين وتصاعد الصراع بينهم وبين الفئات غير المصرية، ومن ثم إعلان احتجاجهم على هذه الأوضاع بعد ذلك من خلال الثورة العرابية عام 1881.

يتضح لنا من التحليل السابق أن الأمور الداخلية للبلاد كانت تسير بتوجهات خارجية؛ بمعنى أن الدولة كانت تمثل أداة تسيطر عليها القوى الخارجية (الاستعمارية)، وتستخدمها لخدمة مصالحها في الداخل، ومن ثم يتبين لنا تأثير العوامل الخارجية، وضعف الدولة في الداخل في علاقتها بالمثقفين والفئات الاجتماعية الأخرى.(1)

ولا شك أن هذه التطورات قد انعكست على أوضاع المثقفين المصريين، فقد زاد إحساسهم بالاغتراب والعزلة والإحساس العميق بفقدان مكانتهم الاجتماعية؛ ولذلك تحولوا إلى قوة اجتماعية وسياسية أصبحت تمارس دورًا أساسيًّا في توجيه القضية الوطنية التي تمثلت في ضرورة مواجهة الاستغلال، والحد من سيطرة رأس المال الأجنبي على الاقتصاد المصري.(2)

=أنه لم يجذب طلابه إلى تكميل عقولهم بالعلوم الحكيمة لها نفع كبير في الوطن، لذلك لابد من معرفة سائر المعارف البشرية المدنية التي لها مدخل في تقدم الوطنية».

انظر في ذلك: - السيد عبد الحليم الزيات: المثقفون وجدليات النشأة، مصدر سابق، ص 153.

(1) السيد عبد الحليم الزيات، المثقفون وجدليات النشأة، مصدر سابق، ص 155 - 156.

مزيد من التفاصيل حول مظاهر السيطرة البريطانية وخصوصًا الاقتصادية يمكن الرجوع إلى:

- صلاح عيسى: الثورة العرابية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972 ، ص 145 - 153.

- عبد العظيم رمضان: تطور الحركة الوطنية في مصر من(1937 - 1948) جـ 2، مركز الطباعة الحديثة، بيروت (بدون تاريخ)،ص40 - 45.

(2) سعيد إسماعيل علي: المجتمع المصري في عهد الاحتلال البريطاني، (1882 - 1923) مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1972، ص 89 - 115.

ولقد كان لحرمان المثقفين المصريين من العمل بالحكومة ومختلف الإدارات السياسية أثر واضح في بلورة هويتهم كقوى اجتماعية وسياسية وتدعيم دورهم في المجتمع المصري بصفة عامة، فضلًا عن أن سياسة التعليم والتي اتبعتها القوى الاستعمارية كانت سببًا من أسباب تصاعد وعي هذه الفئة، وتعاظم تأثيرها ليس فقط على الصعيدين السياسي والأيديولوجي، ولكن أيضًا على الصعيدين الاجتماعي والثقافي.(1)

ومن ناحية أخرى اتخذ الاحتلال مجموعة من الإجراءات منها التضييق على البعثات حتى كادت تمنع نهائيًا، وتقرر قصرها على مبعوث واحد فقط، حيث تقدر بعض الدراسات أن عدد البعثات الحكومية كان قد بلغ خلال الفترة من 1822 - 1920 (26) مبعوثًا فقط.(2)

وقد سارت سياسة البعثات في هذه الفترة متمشية مع سياسة الاحتلال البريطاني، ويظهر ذلك من خلال التركيز على البعثات في مجالات التخصص التي تخدم الوظائف الحكومية والمجالات الثقافية العامة كدراسة الآداب والقانون كرد فعل مضاد للتوجه التقني لبعثات «محمد علي» وتعبيرًا عن الالتحام بالثقافة الأوروبية، وإيجاد نوع من التعليم يدعم الثقافة الاستعمارية في مصر، وإحلال اللغة الإنجليزية محل اللغة العربية في تدريس كثير من المواد، إلى جانب الدعوة إلى اتخاذ العامية لغة الكتابة والتعبير لقطع الصلة بين المصريين وتراثهم العربي والإسلامي، والاعتماد على المعلمين الإنجليز؛ وبذلك أصبح التعليم في مصر على أيدي الإنجليز «أداة للقهر السياسي والتخلف الاقتصادي والجمود الاجتماعي والتخريب الثقافي».(3)

وهكذا كانت سياسة التعليم الإنجليزي في مصر، مما شكل في مجمله تحديًا خطيرًا للمثقفين المصريين، وعقبة كأداء أمام احتمالات النمو والتطور، وتهديدًا مباشرًا لكيانهم واستمرارهم كقوة فاعلة في المجتمع المصري، وفي مواجهة عوامل القهر والاستغلال والتخلف.

---

(1) أماني قنديل و آخرون، سياسة التعليم الجامعي في مصر، الأبعاد السياسية والاقتصادية، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة، 1991، ص 322 - 326.

(2) سيد إبراهيم الجيار: تاريخ التعليم الحديث في مصر وأبعاده الثقافية، مكتبة غريب، القاهرة، 1987، ص 175 - 178.

(3) J. S. Szylawicz., Op. Cit., P. 129.

فقد استغرق وعي المثقفين المصريين على حد تعبير «زكي نجيب محمود» أنه إذا كان الغرب قد استبد بنا وبأرضنا، فطريق الخلاص له شعاب كثيرة، منها أن نتزود بعلمه وثقافته لِنَفِلَّ الحديد بالحديد[1] وأن نتعلم أساليبه في الحياة والتفكير سواء على مستوى التعليم والاحتذاء بالنموذج أو على مستوى المنافسة له، وعلى حد تعبير «محمد عبده».[2]

هذا وقد بلغت تلك الدعوة أوجه تطورها لدى بعض المثقفين المصريين الذين نادوا بتغريب مصر، ويدعونها للارتباط بأوروبا، وجسد هذه الدعوة «سلامة موسى» الذي نادى للأخذ بالاختراعات والاكتشافات أسلوب الحياة والتطور الصناعي والاجتماعي من الغرب، وأن يبدل العرب وجوههم شطر أوروبا فإنها المرشد والقبلة التي يجب أن يحج العرب إليها.[3]

وفي السياق نفسه أصدر «قاسم أمين» كتابين حول تحرير المرأة عام 1989 والمرأة الجديدة عام 1900، فقد جسد «قاسم أمين» حق المساواة والعدالة بين الرجل والمرأة في نص مدعم بالإسلام وموثق بالقرآن، وأدى هذا إلى حرمانه من بعض الامتيازات الخاصة التي كان يتمتع بها القضاة.[4]

وانطلاقًا من ذلك، يمكننا القول إن عمليات التغلغل الثقافي الذي تعرض لها المجتمع المصري خلال هذه المرحلة قد أعاقت نمو وتطور الثقافات المحلية، دون أن تطرح بدائل ثقافية، ومن

---

(1) زكي نجيب محمود، وجهة نظر، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1967، ص 89 - 92.

(2) «أنه حتى يتسنى لنا ذلك، فلابد أن ننظر إلى أحوال جيراننا من الملل والدول، وما الذي نقلهم عن حالهم الأول وأدى بهم إلى أن صاروا أغنياء وأقوياء حتى كادوا أن يتسلطوا علينا بأموالهم ورجالهم إن لم نقل تسلطوا بالفعل. فإذا حققنا السبب وجب علينا أن نسارع إليه حتى نتدارك ما فات ونستعيد لخيرنا فيما هو آت. وها نحن بعد النظر لا نجد سببًا لترقيهم في الثروة والقوة إلا ارتقاء المعارف والعلوم فيما بينهم حتى قادتهم إلى رشادهم، فتنوروا خبراتهم ومضراتهم فاكتسبوها فانكبوا عنها وتركوها. وإذن فأول واجب علينا هو السعي بكل جد واجتهاد في نشر هذه العلوم في أوطاننا».

-محمد عبده: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، جمع وتحقيق وتقديم: محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972، ص 18 - 20.

(3) غالي شكري: المثقفون والسلطة، مصدر سابق، ص 104 - 105.

(4) المصدر السابق، ص 85 - 86.

مزيد من التفصيل حول النقد الذي وجه لقاسم أمين، انظر:

- ماهر حسن فهمي: قاسم أمين، المؤسسة المصرية العامة، 1963، القاهرة، ص 47.
- محمد حسين هيكل: تراجم مصرية عربية، القاهرة، 1929، ص 87.

ثم أصبح التكوين الاجتماعي يضم بداخله عناصر وأنماطًا ومن ثم أصبح التكوين الاجتماعي يضم بداخله عناصر وأنماطا فية متباينة بعضها يرتبط بالتراث ويعبر عنه، والبعض الآخر يرتبط بالثقافات الأوروبية الوافدة ويعكس مصالح فئات اجتماعية محلية تدافع عن استمرار هذه الثقافات الوافدة والسائدة بمختلف الوسائل والأساليب.

وظهرت بوضوح ملامح الازدواجية الثقافية بين الأصالة والمعاصرة، ويمكن تفسير ذلك في ضوء مجموعة من العوامل نذكر من بينها: عدم اكتمال البنية الرأسمالية واتخاذها طابعًا مشوهًا (رأسمالية الأطراف التابعة)، فضلًا عن أن نظام التعليم بكل ما يتضمنه من تمايزات طبقية كان أحد العوامل الأساسية المسئولة عن تدعيم وتعميق الازدواجية الثقافية خلال هذه المرحلة.[1]

ورغم ذلك فقد كان لهذه التطورات آثار بالغة الأهمية بعد الحرب العالمية الأولى، حيث برز جيل كبير من أبناء المصريين على مستوى عالٍ من الثقافة والعلم بمختلف الفنون والآداب والعلوم الغربية، وأخذ هذا الجيل يلعب أدوارًا حيوية ومؤثرة في جميع مناحي الحياة المصرية. وقد تقلد بعض أعضاء هذا الجيل مواقع السياسة في مصر نيابة عن الأعيان وعناصر الرأسمالية الوطنية، حيث إن معظم هؤلاء المثقفين قد ولدوا إبان العقد الأول وشبوا خلال الحقبة التي شهدت محاولات «محمد عبده» إصلاح الإسلام. ومن ثم كانوا من المثقفين الأوائل الذين استفادوا من متابعة الثقافة الحديثة بمعارفها المختلفة، ثم تطوروا مع أفكار القومية والتقدم والتطور والتطلع المستمر لاستيعاب الثقافة الغربية.

وقد أمضى عدد كبير من هؤلاء المثقفين بضع سنوات في أوروبا للحصول على درجات علمية من جامعاتها، وهم في معظمهم من رواد التقدم البارزين الذي عملوا بالصحافة أو المحاماة أو الحكومة، وأمكنهم من خلال وظائفهم وبفضل ثقافتهم الحديثة أن يحدثوا أثرًا ثقافيًا هو الركود الفكري الذي كانت نتيجة فعلية لهزيمة عرابي.

---

(1) حول مظاهر الازدواجية الثقافية المصرية خلال القرن التاسع عشر انظر:
- عبد الرحمن الرافعي، عصر إسماعيل، جـ 1، ط 3، دار المعارف، القاهرة، 1982، ص 200 - 201.
- السيد يس، الازدواج الثقافي وأزمة المعارضة المصرية، محاورات:
- إبراهيم منصور مع نجيب محفوظ وآخرين، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1981، ص 11.
- سمير أمين: أصول الازدواجية في الثقافة المصرية، المستقبل العربي، العدد 73 ، 1985، ص 82.

واستطاع المثقفون المصريون تكوين اتجاه فكري قومي في بداية القرن العشرين، وهو الاتجاه الذي قاده كل من «مصطفى كامل» و«أحمد لطفي السيد»، وبعد الحرب العالمية الأولى قاد الحركة الوطنية «سعد زغلول» رئيس حزب الوفد، وبمجرد أن انتهت الحرب تحركت القوى الشعبية وعلى رأسها مجموعة المثقفين من أبرزهم «سعد زغلول». وفي أواخر سنة 1919 كان الشعار الرئيسي الذي حمله هؤلاء القادة هو استقلال مصر استقلالًا تامًا، وفي ثورة 1919 تصدر المثقفون النضال وقادوه منذ البداية، حيث أيقظوا وعي العمال والفلاحين وتنظيم صفوفهم وكان الطلبة أول من فجر الثورة بإضرابهم واشتراك المحامين في الحركة بالمساهمة في تأليف اللجان الوطنية.

ورغم فشل ثورة 1919 عمليًا، إلا أن تأثيرها السياسي الاجتماعي والمعنوي والأيديولوجي لم يتوقف لارتباطهما بالحركة الوطنية، وعمل تفجيرات ثقافية عقلانية وليبرالية في العشرينات، وكان من أبرز ممثليها الشيخ «علي عبد الرازق» صاحب كتاب الإسلام وأصول الحكم و«طه حسين» صاحب كتاب في الشعر الجاهلي ومستقبل الثقافة في مصر، فقد كانت هذه الكتب دعوة إلى استقلال ثقافي، وكانت الكتب أيضًا دعوى ثقافية ليبرالية في مجتمع محتل محكوم بسلطة ملكية استبدادية واحتلال بريطاني مباشر.

هذا بالإضافة إلى أنه قد تمت مواجهة الفكر العقلاني الليبرالي بفكر ديني سلفي بقيام حركة الإخوان المسلمين عام 1928، وتصاعد قوتها خلال الثلاثينيات والأربعينيات وبداية الخمسينيات ورغم ذلك كانت هناك تطلعات تغييرية لم تقتصر على الحركة الشيوعية التي أخذت تتبلور من جديد في هذه السنوات، وامتدت إلى تيار من المفكرين البرجوازيين الوطنيين الذين رفعوا شعارات إصلاحية فيما يتعلق بالمسألة الزراعية وحماية الاقتصاد الوطني.[1] واستطاعوا أن يقدموا أفكارًا تقدمية أيضًا لتوعية الوجدان المصري، الأمر الذي تعاظم شأنه بعد الحرب العالمية الثانية، لاسيما بعد اتساع فرص التعليم العام والجامعي وإقرار مجانية التعليم الابتدائي 1924، والتعليم الثانوي وما في حكمه عام 1950، فضلًا عن انتشار وسائل الاتصال الجماهيري الحديثة وخصوصًا الإذاعة واتساع حركة التأليف والترجمة

(1) محمود أمين العالم: مفاهيم وقضايا إشكالية، مصدر سبق ذكره، ص 62 - 63.

والنشر، وإسهام المثقفين في هذه المجالات واهتمام كثير منهم بقضايا الجماهير والمشاركة في الحياة العامة، حتى أصبح المثقفون في بداية الخمسينيات يشكلون قوة اجتماعية لها وزنها من حيث الحجم والنفوذ المؤثر في المجتمع، خصوصًا وأن هؤلاء المثقفين كانوا آنذاك هم الفئة الاجتماعية الواعية الوحيدة التي أدركت بعمق فداحة الفوارق الطبقية الحادة، وحملت الدعوة إلى تغيير الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية السائدة»[1].

وربما اختلف الرأي حول تفسير تلك المواقف والتوجهات المتباينة، وتلمس الأعذار التي يمكن أن يعزي إليها عجز جمهور المثقفين المصريين أو قصورهم عن مواصلة شرط نضالهم إلى غايته الواعدة، غير أن الاحتكام إلى وقائع تلك الفترة التاريخية ومعطياتها بوسعه أن يقدم لنا من الحقائق المجتمعية والعوامل الموضوعية، والأسانيد التاريخية ما يكفي بيانًا لكل ذلك، وينهض سببًا كافيًا أيضًا لتفسير تلك لظواهر.

وآية ذلك من زاوية معينة أن المجتمع المصري كغيره من المجتمعات التاريخية ذو تراث ثقافي وموروث حضاري عريق، تمتد جذورهما إلى عصور ما قبل الميلاد، ومن غير الميسور أو المتوقع قط أن تختفي معالم وعناصر هذا التراث، وذلك الموروث تمامًا، أو تتداعى فعاليتها وتتراجع تأثيراتها تحت وطأة زحف أو غزو الثقافة الأوروبية الحديثة ومعطياتها في أمد قصير. يضاف إلى ذلك أن نقل أو استعارة العناصر الثقافية الأوروبية الحديثة لم تكن تتم عادة بطريقة تدريجية واعية رشيدة، بل كانت تجري في معظم الأحوال بصورة فجة مباشرة، أوعلى نحو عشوائي ممسوخ لا يتعدى النواحي والمظاهر الخارجية لتلك العناصر، وأن تجاوزها إلى المضمون أحيانًا.

فإن انتقال هذا المضمون لم يكن يتعدى فئات ضيقة محدودة من جمهور المثقفين وجماعة العلماء. كما إن تحليل وتفسير تلك العناصر الثقافية الأجنبية الواحدة لم يكن في أغلب الأحوال سليمًا أو صحيحًا مما زاد من مسخ هذه العناصر وتشويه معالمها.[2]

---

(1) السيد عبد الحليم: المثقفون المصريون بين جدليات النشأة وإشكالية الفعل، مصدر سابق، ص 298 - 299.

(2) السيد عبد الحليم الزيات: البناء الطبقي التنمية السياسية في المجتمع المصري، الجزء الأول، دار المعارف، الإسكندرية، 1985، ص 254 - 255.

ولقد شهدت تلك المرحلة من تاريخ مصر تبلور العديد من الأيديولوجيات والتيارات الفكرية المتباينة، والتي استمدت أصولها وجذورها إما من التراث، أو من الاحتكاك بالثقافات الغربية الوافدة نتيجة لاندماج التكوين الاجتماعي في النظام الرأسمالي العالمي؛ ومن ثم كان للتغلغل الرأسمالي العالمي من جهة نظم التعليم السائد من جهة أخرى، بالإضافة إلى البعثات العلمية وتوافد الأساتذة الأجانب تأثير قوي وعميق عمل على تغيير الأنساق القيمية في المجتمع المصري، وذلك بفضل تأثير النخبة المثقفة واطلاعها المستمر على الأيديولوجيات الغربية وأنماط الحياة والنظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.[1]

ونعتقد أن الثقافة والقيم يصعب تغييرها تغييرًا جذريًّا خلال مدة قصيرة، فإن ما حدث بالفعل بالنسبة للمجتمع المصري خلال الحقبة الاستعمارية (منذ منتصف القرن التاسع عشر وحتى النصف الأول من القرن العشرين) تمثل في تغيرات على مستوى الاتجاهات والتوجهات القيمية، ونمو النزعات الاستهلاكية ذات الطابع الغربي (التوجهات الليبرالية)، أكثر من كونها تغيرات عميقة في البنية الثقافية، والدليل على ذلك استمرار العناصر الثقافية والقيم التقيدية متعايشة ومتمفصلة مع العناصر الحديثة الوافدة حتى الآن داخل التكوين الاجتماعي بشكل عام. والدلالة على ذلك أيضًا ظهور إشكالية الأصالة والمعاصرة.

وهنا يجب أن نطرح سؤالًا نحاول الإجابة عليه وهو: لماذا استمرت الثقافة التقليدية متعايشة مع النمط الثقافي الغربي الوافد رغم قوته وسيطرته على البنية الثقافية؟ فإننا نلاحظ من خلال نظرة متأنية في واقع التكوين الاجتماعي المصري منذ منتصف القرن التاسع عشر، وحتى بدايات القرن العشرين تكشف بجلاء أن الغزو الثقافي ونشر الثقافة الأوروبية في المجتمع المصري لم يقض على الثقافات التقليدية، ولم يؤد إلى تغيير عناصر ومكونات البنية الأيديولوجية والثقافية. إنما استمرت الثقافات التقليدية متداخلة ومتعايشة مع الثقافة الغربية الوافدة، ومن ثم أصبح المجتمع المصري يضم بداخله عناصر ثقافية متباينة تعبر كل منها عن بقايا مرحلة تاريخية معينة.

---

(1) سمير نعيم أحمد: أنساق القيم الاجتماعية، ملامحها وظروف تشكلها، مجلة العلوم الاجتماعية العدد 2، الكويت، 1982، ص 133 - 135.

فالثقافة القديمة تتمفصل فيها الثقافات (الرومانية والقبطية والثقافة العربية والإسلامية)، وكذلك الثقافة الإنجليزية والفرنسية وأن كل نمط من هذه الأنماط الثقافية يرتبط بنمط إنتاجي معين؛ ومن ثم يعكس مصالح وقوى اجتماعية تتبنى هذه الثقافة وتدافع عنها وعن استمرارها ووجودها داخل التكوين الاجتماعي في علاقتها بالثقافات الأخرى المختلفة. ورغم ذلك فإن الأبعاد الثقافية التقليدية أصبحت «أنماطًا تابعة للنمط الثقافي الغربي الحديث (المشوه وغير المكتمل) والذي يرتبط بنمط الإنتاج الرأسمالي المسيطر والمهيمن على البنية الاقتصادية والسياسية وبخاصة منذ منتصف القرن التاسع عشر.

ولكن ليس معنى ذلك أن عملية الغزو الثقافي قد أدت إلى القضاء على الثقافات المحلية وتجاوزها، رغم إعاقتها لتطورها وتنميتها وإصابتها بالتشوه، بقدر ما تمكنت الثقافة المحلية من التعايش جنبًا إلى جنب بجوار هذه الثقافة الغربية، ونستطيع القول إن المثقفين المصريين كانوا نتاجًا لهذا التضافر والتمفصل المعقد لأنماط الإنتاج الرأسمالية وقبل الرأسمالية.[1]

ويمكننا أن نضيف إلى ذلك العديد من الخصائص الأخرى التي اتسم بها المجتمع المصري في ذلك الوقت، منها تنوع البناء الأيكولوجي وتعدد قواه الاجتماعية والتناقض في المكونات الطبقية. والأخطر من ذلك الخليط المركب من الثقافات الفرعية الريفية والحضرية والقبلية، فضلًا عن ثقافة الصفوة الحاكمة وكبار الملاك، وجمهور المثقفين وجماعات الأجانب وما إلى ذلك من أنساق متنافرة يتداخل بعضها مع بعض ويسيطر بعضها على الآخر، مما أدى في النهاية إلى تشكيل نسق ثقافي غير متسق وغير متجانس يتسم بالتمفصل والتشوه، وينطوي في الوقت نفسه على العديد من التيارات الفكرية والأيديولوجية والسياسية المتباينة (الأصول والمصادر والتوجهات) وإن كانت لا تخرج في معظمها عن تيارين رئيسين: أحدهما ديني والآخر علماني.

فالتيار الديني على سبيل المثال قد انقسم إلى ثلاثة اتجاهات فرعية متباينة، لكل منها توجهاته الفكرية والأيديولوجية التي تعبر عن المنتمين له، فثمة مثقفون تبنوا الرؤية السلفية

(1) نادية رمسيس: المثقفون والدولة والمجتمع المدني، في ندوة قضايا المجتمع المدني في ضوء أطروحات جرامشي، مصدر سابق، ص 190.

المحافظة، والتي ترفض الأخذ عن الحضارة الغربية، وتطالب بالعودة إلى التراث العربي الإسلامي، بينما يذهب المثقفون المنتمون إلى التيار المتحرر والمستنير إلى ضرورة الانفتاح على الثقافات الأخرى، وفتح باب الاجتهاد على مصراعيه من أجل إعادة تفسير الدين بما يتلاءم ومتغيرات العصر، في حين يذهب مثقفون آخرون إلى ضرورة التأليف والمزج بين الاتجاهين السابقين في إطار منظومة فكرية واحدة تزاوج بين قيم الثقافة العربية الإسلامية وتقاليدها من ناحية، وبين الأفكار الجديدة والثقافة الغربية من ناحية أخرى وهو ما يعرف بالاتجاه «التوفيقي الوسطي».[1]

ومن هنا في ظل هذه الأطروحات الفكرية والتوجهات الأيديولوجية المتضاربة، لم يكن في استطاعة المثقفين أن يستكملوا شوط نضالهم من أجل تعبئة جموع الشعب المصري وتوحيد رؤيته، ولم يكن بمقدورهم أيضًا أن يغرسوا القيم والأفكار التقدمية ما ينهض أساسًا راسخًا لتطوير وتنظيم حركة جماهيرية واعية ورشيدة من شأنها إحداث تغيير جذري وراديكالي شامل، يحقق التطور والتقدم الذي يتطلبه المجتمع ويتعين إنجازه، مما أتاح الفرصة لجماعة العسكريين (الجيش) بديلًا عن المثقفين، ونيابة عنهم فرصة اقتحام ساحة العمل الوطني في 23 يوليو 1952، وتنفيذ عملية اختراق عسكري لميدان السياسة شهدها المجتمع المصري في تاريخه المعاصر ولا يزال يعيش آثارها وتداعياتها حتى الآن.

ثانياً: ثورة يوليو 1952 والتحولات المجتمعية (الاقتصادية السياسية والاجتماعية والثقافية) وانعكاساتها على وضع المثقف المصري

تعتبر ثورة يوليو 1952 نقطة تحول في تاريخ مصر الحديث، فقد شهد البناء الاجتماعي والاقتصادي التقليدي تغيرات جذرية نتيجة للثورة، ويمكن القول إن ثورة يوليو من أهم منجزات هذا القرن في مصر؛ لما أحدثته من تحولات جذرية شملت واقع الحياة الاقتصادية

(1) السيد عبد الحليم الزيات: في سوسيولوجيا بناء السلطة، مصدر سابق، ص 301 - 302.

مزيد من التفاصيل حول معالم هذه التيارات واتجاهاتها وأبعادها انظر:

- عبد العاطي محمد أحمد: الفكر السياسي للإمام محمد عبده، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1978، ص 44 - 47.

والاجتماعية والسياسية، قام بها جيل من أبناء مصر بدافع حسهم الوطني والقومي، بعد أن بلغت الحياة السياسية قبل الثورة مستوى من المهانة والتقليل من شأنهم بما لم يصح معه أي تغيير أو إصلاح جزئي، وإنما كان لابد من تغيير جذري في الاتجاهات السياسية الداخلية والخارجية.

إن عرضنا لهذه التحولات على كافة المستويات، والتي أحدثتها الثورة في المجتمع المصري يعد أحد متطلبات موضوعنا الحالي، فسوف نعرض لهذه التحولات في ضوء التوجهات الأيديولوجية للنظام السياسي، وانعكاس تلك التحولات المجتمعية على علاقة السلطة السياسية بالمثقف، وكذلك انعكاساتها على وضع المثقف المصري خلال هذه المرحلة.

(1) التوجهات التنموية خلال الفترة الناصرية (1952 - 1970):

إن التأمل في التوجهات الرئيسة للفترة الناصرية يكشف عن تأثرها بالروافد والتيارات الفكرية التي ازدهرت في الأربعينيات وأوائل الخمسينيات؛ ففكرة الإصلاح الزراعي مثلًا، نبتت في أدبيات مصر الفتاة والطليعة الوفدية، كذلك كانت أفكار التأميم والعدالة الاجتماعية من أركان الفكر السياسي لكل من مصر الفتاة والإخوان المسلمين على التوالي. وكان التأكيد على الاستقلال الوطني ومعاداة الاستعمار هو القضية الرئيسة وربما الوحيدة التي انشغل بها الحزب الوطني (القديم).

وكما كان التأكيد على دور مصر العربي ومبدأ الحياد بين الكتل المتصارعة ونبذ الأحلاف من الأفكار التي روجت لها كل من الطليعة الوفدية والإخوان المسلمين ومصر الفتاة. وهذا يعني أن هذه الروافد والتيارات الفكرية للأحزاب والتنظيمات السياسية هي التي لعبت الدور الأساسي والجوهري في صياغة أفكار وتوجهات عبد الناصر التنموية بعد ذلك، حيث استطاع أن ينسج من هذه الروافد العديدة فلسفة عامة لاقت قبولًا جماهيريًا واسعًا داخل مصر وفي الوطن العربي وفي العالم الثالث بشكل عام.

وكانت الخطوط العريضة لهذا النسيج المتكامل هي: الاشتراكية كنظام اجتماعي اقتصادي في الداخل، والقومية والوحدة كمحور لنشاط مصر وسياستها الإقليمية والحياد الإيجابي ومعاداة

الاستعمار والصهيونية كركيزة لنشاط مصر وسياستها الدولية[1]؛ إذ انطلقت التوجهات الناصرية في التنمية منذ البداية من أفكار هذه الروافد الفكرية، وبالتالي ارتبطت هذه التوجهات بتكريس الاستقلال الوطني وتقليص تبعية مصر لقوى الهيمنة العربية في النظام الرأسمالي الدولي.

وعبرت هذه التوجهات عن ضرورة محاربة الاستغلال داخليًا وخارجيًا، حتى تنطلق قوى الإنتاج الوطنية، وتحقق مستوى معيشيًا لائقًا للمواطنين من ناحية وتصون كرامة واستقلال الوطن من ناحية أخرى. إن مبدأ مقاومة الاستغلال داخليًا وخارجيًا هو الخط الرئيس الذي يفسر كل إجراءات ومعارك «عبد الناصر» المحلية والإقليمية والدولية في مضمار التنمية كما في غيرها من المجالات.

ومن ثم جاءت معظم الإجراءات والسياسات التي تبنتها ونفذتها حكومة 1952 تعبر عن مصالح الطبقات الدنيا بشرائحها وفئاتها الاجتماعية المختلفة (عمالًا، فلاحين، فقراء الريف، وفقراء الحضر)، بدءًا من قوانين الإصلاح الزراعي المتتالية، مرورًا بقوانين التأميم والمصادرة، وصولًا إلى القوانين الاشتراكية المختلفة، فضلًا عن سياسات التخطيط في مجال الخدمات المختلفة (الإسكان، الصحة، التعليم ... إلخ)[2].

وليس ثمة شك في أن التحولات الجذرية التي أحدثتها ثورة 1952 ليست فقط على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي، ولكن أيضًا على الصعيدين السياسي والأيديولوجي قد تركت آثارًا واضحة على الفكر والثقافة المصرية خلال هذه الحقبة والحقب التالية لها؛ فقد

(1) سعد الدين إبراهيم: مصر تراجع نفسها، دار المستقبل العربي، القاهرة، بدون تاريخ، ص 234.
مزيد من التفصيل حول الروافد الفكرية قبل ثورة يوليو، انظر:
- حمادة محمود أحمد إسماعيل: صناعة تاريخ مصر: دراسة في فكر عبد الرحمن الرافعي، مركز وثائق تاريخ مصر المعاصرة، الهيئة العامة للكتاب، ص 96 - 112.

(2) سعد الدين إبراهيم: مصر تراجع نفسها، مصدر سابق، ص 243.
مزيد من التفاصيل حول إحصائيات معدلات الدخل والإنتاج في الفترة الناصرية، انظر:
- عمرو محيي الدين، اشتراكية الدولة والنمو الاقتصادي، العدد 4، 5، نوفمبر 1987، ص 48.
- روبرت مابرو وسمير رضوان: التصنيع في مصر 1939 - 1973، السياسة والأداء، ترجمة صليب بطرس، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981، ص 66 - 113.
- فؤاد مرسي: حصاد الانفتاح، اليقظة العربية، العدد 4، إبريل 1990، ص 10 - 11.

أحدثت هذه التحولات انقسامًا واضحًا بين المثقفين المصريين، هذا الانقسام كان يعكس إلى حد كبير المصالح والانتماءات الطبقية لهؤلاء المثقفين.

فالمثقفون الذين ينتمون إلى الطبقات العليا (الارستقراطية والبرجوازية) لا شك أن كتاباتهم ومواقفهم من إجراءات الثورة قد اختلفت تمامًا عن مواقف وكتابات المثقفين المصريين من أبناء الطبقات الأخرى، ومن هنا تبرز أهمية التعرف على الإجراءات والسياسات التي تبنتها ونفذتها حكومة الثورة وبخاصة في المجالات الآتية: الإصلاح الزراعي، التأميم والمصادرة وفرض الحراسات، مجانية التعليم، فضلًا عن القوانين الخاصة بالعمال، وكذلك في المجال السياسي، سياسة الحزب الواحد وسيطرة الدولة المركزية... وغيرها من المجالات الأخرى كالصحة، والإسكان والمرافق والخدمات، والتي كان للمثقفين المصريين آراء ومواقف مختلفة ومتناقضة بشأنها، الأمر الذي يوضح مواقفهم من السلطة من ناحية، ومواقف السلطة والنظام منهم من ناحية أخرى.

ويمكن أن نلمس بوضوح على الصعيدين الفكري والأيديولوجي، وبخاصة إذا ما تتبعنا التغيرات التي طرأت على نظام التعليم خلال هذه المرحلة؛ فبعد أن كان التعليم في مراحل ما قبل الثورة تعليمًا طبقيًّا، أي قاصرًا على أبناء الطبقة العليا (من البرجوازية والارستقراطية) وبخاصة التعليم الأجنبي[1] والتعليم الخاص بالشكل الذي كان يتيح لهم الفرصة للالتحاق بالوظائف العليا في الداخل والخارج، في الوقت الذي كانت تعاني فيه الجماهير والقطاعات الفقيرة من الشعب المصري من الأمية العلمية والثقافية.

فقد أعطت حكومة الثورة أولوية للاهتمام بتعليم هذه الفئات، وإتاحة الفرصة لها للالتحاق بجميع مراحل التعليم المختلفة، الأمر الذي أدى في النهاية إلى ظهور فئات من المثقفين المصريين الذين دافع معظمهم بعد ذلك عن إنجازات المرحلة الناصرية على جميع المستويات.

---

(1) سعد الدين إبراهيم: مصر تراجع نفسها، مصدر سابق، ص 242.

مزيد من التفاصيل حول إنجازات ثورة يوليو، انظر:

- عادل حسين: نحو فكر عربي جديد، الناصرية والتنمية والديمقراطية، دار المستقبل العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1985، ص 168 - 169.
- فؤاد مرسي: حصاد الانفتاح، مصدر سابق، ص 12 - 13.

وعلى الرغم من ذلك، فإن هذه المرحلة قد أفرزت أيضًا فئات أخرى من المثقفين اتخذوا بعد ذلك موقفًا معارضًا من إنجازات الثورة، على الرغم من أنهم من أوائل من استفادوا من هذه الإجراءات، وهذا يدل على أن موقف المثقفين المصريين من السلطة يتباين ويختلف بشكل مباشر أو غير مباشر وفقًا لمواقعهم الطبقية والاجتماعية من ناحية، وعما إذا كانت السلطة تعبر عن مصالحهم الخاصة من ناحية أخرى.

ولذلك فإن استعراض إنجازات الثورة في مجال التعليم يمكننا من التعرف على الفئات التي عبرت الثورة عن مصالحها، وتلك التي أُضيرت مصالحها بالإنجازات التي حققتها الثورة؛ ومن ثم موقف المثقفين المتباين بشأن هذه الإنجازات وانعكاس ذلك على إنتاجهم الثقافي والفكري بشكل عام.

ولا شك أن سيطرة الدولة على النظام التربوي والتعليمي بشكل عام (سواء المدارس أو المعاهد أو الجامعات) لم يخل من مضمون سياسي وأيديولوجي، حيث كان الهدف من هذه السيطرة هو إحكام الرقابة على المقررات الدراسية والتحقق من أن هذه المقررات تدعم شرعية النظام، وتبرر القيم الأيديولوجية الاشتراكية التي تبنتها حكومة الثورة، وسعي النظام الناصري إلى تأكيدها في كل خطط وبرامج التنمية سواء الاجتماعية أو الاقتصادية؛ حيث إن سياسة الحكومة الخاصة بالتعليم الجامعي والتي فتحت من خلالها المجال للطبقتين الوسطى والدنيا قد أدت إلى تضخم عدد الخريجين الجامعيين على حساب الكيف، مما أدى إلى نمو الجهاز البيروقراطي الذي أصبح معوقًا للتنمية الاجتماعية بعد ذلك.

ورغم ذلك نستطيع إن نقول أن تطور النظام التعليمي والسياسات الاجتماعية التي ارتبطت به قد لعب دورًا أساسيًا في تغيير ملامح الخريطة الطبقية بصفة عامة، وانعكاس هذه الإجراءات على نمو وتطور الطبقة الوسطى بشرائحها المختلفة، وكذلك الطبقة الدنيا، حيث أدى التوسع في التعليم لأبناء الطبقة الدنيا من الفلاحين والعمال وأبناء البرجوازية الصغيرة إلى ارتفاع معدلات الحراك الاجتماعي بين أبناء هذه الفئات الاجتماعية.[1]

(1) عادل غنيم: النموذج المصري لرأسمالية الدولة التابعة، دراسة في التغيرات الاقتصادية والطبقية في مصر (1974 - 1982) دار المستقبل العربي، ط 1، 1986، ص40 - 47.

ونستطيع أن نقول أيضًا إن السياسات التعليمية تعتبر انعكاسًا لتوجهات الدولة الأيديولوجية وأداة لتحقيق التنمية في الوقت نفسه، فقد كان من الطبيعي أن يتأثر التعليم بالأيديولوجيا التي تتبناها الدولة في هذه الفترة من ناحية، وبطبيعة الأهداف التي أنجزتها خطة التنمية من ناحية أخرى، ولقد أكدت ثورة يوليو على ضرورة إقامة نظام تعليم يشارك في تحقيق أهدافها من خلال تدعيم البناء الاقتصادي بمجموعة من الفنيين والإخصائيين اللازمين من خلال تدعيم التعليم الفني للوفاء بحاجة البلاد من الفنيين الذين يتولون تنفيذ المشروعات، وكذلك تدعيم التعليم الجامعي ورفع مستواه وتوجيه عناية خاصة للمعهد والكليات العلمية والعملية.[1]

وعلى الرغم من الإنجازات المختلفة التي حققتها الثورة على كافة الأصعدة (الاجتماعية والاقتصادية والثقافية)، إلا أن هذه التجربة التنموية قد انطوت على العديد من أوجه القصور نذكر من بينها:

1- على الرغم من إجراءات التأميم، واتساع قاعدة القطاع العام، إلا أن هذه الأمور تمت في ظل قيادة الفئات الجديدة التي لم تتحمس كثيرًا لمثل هذه الإجراءات، ولم توجد هذه القيادات عند مستوى مديري شركات ومؤسسات القطاع العام، وإنما عند أعلى مستوى سياسي ويكفي أن نعرف أنه في عام 1963، وبعد مضي ما يقرب من ثلاث سنوات على تنفيذ الخطة كان عدد من قادة الثورة المتعاونين مع عبد الناصر غير راضين عن تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية على هذا النحو، وعبر عدد من هؤلاء عن معارضتهم صراحة لإجراءات التأميم وفي مقدمتهم.[2]

2- تم إنجاز عملية التحول اعتمادًا على جهاز الدولة القديم، وباستخدام أسلوب الإجراءات الإدارية، وباطراد عملية التنمية والتحول في ظل قيادة القطاع العام الذي نمت في أحضانه فئة رأسمالية، استطاعت أن تنتزع لنفسها مكاسب عديدة، وتكرس ثروات طائلة، بحيث أصبحت عند نهاية الخطة تمثل فئة اجتماعية لها مصالحها وارتباطاتها.

(1) محروس محمود خليفة: السياسة الاجتماعية والتخطيط في العالم الثالث، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1986، ص 168 - 178.

(2) عبد اللطيف البغدادي، وخالد محيي الدين.

وهذه هي الفئة التي أطلق عليها البعض في ذلك الوقت (الطبقة الجديدة)، وقد كان أفراد هذه الفئة هم الذين يقودون عمليًا تنفيذ برامج التنمية، ويتخذون الإجراءات والقرارات ذات الأثر المتراكم في الأمدين المتوسط والبعيد.[1]

ولم تستطع هذه الفئة أن تتولى قيادة القطاع العام فقط، وإنما استطاعت أيضًا أن تنمي مصالحها وشركاتها الخاصة على حسابه عبر عديد من الأساليب، وبالإضافة إلى هذه الفئة، فقد بقي قطاع من الرأسمالية موجودًا بكل فئة في قطاعي المقاولات وتجارة الجملة. ويكفي أن نعرف أن القطاع الخاص في المقاولات قام بتنفيذ 80 % من استثمارات خطة التنمية في قطاع المقاولات، والتي مثلت 47 % من مجموعة استثمارات الخطة[2]، وأن القطاع الخاص كانت سيطرته كاملة على التجارة الداخلية.

وتشير بعض الإحصاءات إلى أنه في عام 1968، كان هناك 219 تاجرًا يحتكرون بضائع سنوية قيمتها 31 مليون جنيه، ويحققون ربحًا مسموحًا به قدره مليون جنيه.[3] وفي ضوء غياب الرقابة الشعبية على مشروعات التنمية وضعف التنظيم السياسي لم توجد قوة في المجتمع باستطاعتها أن تحول دون تنامي هذه الفئات باستمرار، وتزايد الثقل الاقتصادي والاجتماعي الذي تمثله.

ورغم التحالف الاجتماعي العريض الذي التف حول نظام عبد الناصر، وظل مؤيدًا له ومتماسكًا من خلفه إلى حرب 1967، وخصوصًا الفلاحين والعمال وأبناء الطبقة الوسطى، أي الفئات التي استفادت فائدة قصوى من ممارسات النظام الناصري في السنوات الخمس عشرة

---

(1) كمال السيد: الرأسمالية الطفيلية، خصائصها ومخاطرها، الطليعة، السنة التاسعة، العدد 7، يوليو 1973، ص 18 - 20.

(2)فوزي حبش: الحد من الدخول الطفيلية في قطاع المقاولات، الطليعة، السنة التاسعة، العدد 7، يوليو، 1973، ص 30.

(3) كمال السيد: الرأسمالية الطبقية، خصائصها ومخاطرها، مصدر سابق، ص 17.

وبخصوص هذه الآثار الاقتصادية التي خلفتها الفترة الناصرية يمكن مراجعة:

- رمزي زكي: دراسات في أزمة مصر الاقتصادية مع استراتيجية مفتوحة للاقتصاد المصري في المرحلة القادمة (القاهرة)، مطبوعات مكتبة مدبولي، يونيو 1973، ص 245 - 247.

الأولى، والتي فتحت أمامهم الثورة قنوات الحراك الاجتماعي إلى أعلى، إلا أنه في مقابل هذا التحالف كان هناك تحالف مضاد تمامًا.

وبدأت نواة هذا التحالف المضاد منذ الخمسينيات بكَيان الملاك أوالإقطاعيين والسياسيين القدامى من أعضاء الأحزاب في مرحلة ما قبل الثورة، ثم انضم إليهم معظم من أُممت شركاتهم وأملاكهم من البرجوازية الكبيرة، وكذلك بعض المثقفين من ذوي النزعات الليبرالية الديمقراطية ورغم صغر هذا التحالف الاجتماعي المضاد ومحدودية قدراته السياسية الحركية وعزلته الجماهيرية، إلا أنه بعد هزيمة يونيو 1967 وتزامنها مع تعثر جهود التنمية كما ذكرنا، اهتز النظام الناصري كله، وبدأت عناصر التحالف الاجتماعي المضاد تنفض على النظام وتعمل على سقوطه وانهياره.[1]

من الجدير بالذكر أن هذا التحالف الاجتماعي هو الذي التف حول السادات، وبارك خطواته ومنحه الشرعية، أي أن فترة السادات بدأت بتحالف عريض ممن أضر بهم عبد الناصر اقتصاديًا واجتماعيًا، أي من خضعوا لقوانين الإصلاح الزراعي وإجراءات التأميم والحراسة، طرف ثان من التحالف كان يتكون من الذين أُضيروا سياسيًا في عهد عبد الناصر وفي مقدمتهم الإخوان المسلمون والجماعات الدينية الجديدة، وأعضاء أحزاب ما قبل الثورة، طرف ثالث كان يتكون من المصريين الذين كونوا بجهودهم الذاتية ثروات ومدخرات متوسطة أو كبيرة في الخارج، ويودون استثمارها في مصر، ولكن في ظل إطار سياسي واقتصادي جديد يضمن لهم أموالهم.

وهناك طرف رابع في التحالف الاجتماعي للرئيس السادات كان يتكون من بعض قيادات القطاع العام الذين وصلوا إلى أعلى مراتب هذا القطاع، وهم ما زالوا في الأربعينيات والخمسينيات من العمر ويريدون فرصًا أخرى أكثر عطاء خارج القطاع العام. طرف خامس في التحالف كان يتكون من مثقفي الطبقات الوسطى والعليا والليبراليين الذين اشتد توقهم لانفتاح ديمقراطي. حتى العمال والفلاحين وأبناء الطبقة الوسطى الصغيرة، وهم العمود الفقري للتحالف الاجتماعي الناصري، لم يعترضوا في البداية على منح الشرعية على أمل مستقبل أفضل.[2]

---

(1) سعد الدين إبراهيم: مصر تراجع نفسها، مصدر سابق، ص 236 - 237.

(2) المصدر السابق، ص 231 - 237.

يبقى أن التحولات الجذرية التي أحدثتها ثورة 1952 ليست فقط على صعيد البنية الاقتصادية والاجتماعية، ولكن أيضًا على الصعيدين السياسي والأيديولوجي قد تركت آثارًا عميقة على الصعيد الثقافي والفكري، فليس ثمة شك أن هناك هدفين أساسيين سعت الثورة لتحقيقهما، يتمثل الهدف الأول في تحقيق الاستقلال السياسي، ويتمثل الهدف الثاني في إحداث تغيرات جذرية في بنية المجتمع بقطاعيه الريفي والحضري.

ولقد احتلت الأبعاد الاجتماعية نصيبًا كبيرًا من توجهات وسياسات حكومة الثورة، حيث أدت الإجراءات والسياسات الاقتصادية التي تبنتها ونفذتها حكومة الثورة، والتي تتمثل في (قوانين الإصلاح الزراعي، والتأميم والمصادرة وفرض الحراسات) إلى تغييرات واضحة وجذرية في الخريطة الطبقية للمجتمع، فتقلص نفوذ ومكانة كبار الملاك والرأسماليين نتيجة للإجراءات التي نفذتها حكومة الثورة، وتوجيه الاهتمام للطبقتين الوسطى والدنيا كان له أكبر الأثر في تدعيم شرعيتها، وكسب تأييد هذه السياسات والإجراءات من جانب الطبقات الفقيرة سواء الريفيون أوالحضريون.

كما إن اهتمام حكومة الثورة بالسياسات التعليمية والصحية والخدمية لا شك أنه كان يعبر بشكل واضح عن أيديولوجية تعكس تحيزًا واضحًا لهاتين الطبقتين اللتين طالما عانتا من الفقر وسوء الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فضلًا عن أشكال الحرمان الأخرى خلال المرحلة الاستعمارية.

ولا شك أن هذه التحولات الجذرية قد أفرزت نمطين من المثقفين المصريين؛ أحدهما: ارتبطت مصالحه بمصالح النظام السياسي وبالسياسات الإجراءات التي نفذتها حكومة الثورة، ومن ثم اتخذ هؤلاء المثقفون موقفًا مؤيدًا لتلك السياسات. والنمط الثاني: اتخذ موقفًا معارضًا لهذه السياسات والإجراءات وللأيديولوجية التي تبنتها حكومة الثورة؛ وذلك لتعارض هذه السياسات مع الأيديولوجية والقيم الاجتماعية، والأطر الفكرية التي تبنوها من ناحية، وتعارضها أيضًا مع مصالحهم الخاصة ومصالح الطبقات التي ينتمون إليها من ناحية أخرى.

ولا شك أن هذين الموقفين المتناقضين بما يحتويه كل منهما على تيارات فكرية وثقافية فرعية قد أفرز إنتاجًا فكريًّا وأدبيًّا وثقافيًّا متباينًا يعكس الانتماءات الطبقية والفكرية

والأيديولوجية لكل منهما، ويعكس في الوقت ذاته موقفهم الصريح أو الكامن من الإجراءات والسياسات التي نفذتها حكومة الثورة وبخاصة القضايا المجتمعية كالديموقراطية، والعدالة الاجتماعية، وقضية الأصالة والمعاصرة. وهي تلك القضايا التي سنعالجها في دراستنا الميدانية والتي سوف نتعرف من خلالها على موقف واتجاهات وآراء نخبة من المثقفين المصريين الذين يمثلون التيارات الفكرية المختلفة، وذلك من خلال تقييمهم لهذه الحقبة بكل سلبياتها وإيجابيتها، على الصعيدين المحلي والإقليمي والعالمي.

ثالثاً: التحولات الثقافية والأيديولوجية وتغير أوضاع المثقف المصري (العلاقة بين المثقف والسلطة)

لقد أدركت الدولة أنه لا سلطة سياسية لها، ولا مشروعية ولا أخلاقية ولا إخضاع للمجتمع المدني ولا تكريس لسيطرتها وامتلاكها لوسائل الإنتاج بدون امتلاكها للسلطة الثقافية، أي المعرفة الأيديولوجية، ولهذا تسعى دائمًا إلى إنشاء المعابد والكنائس والمساجد ودور البحث العلمي والتعليم ووسائل الإعلام الجماهيري والأجهزة الثقافية المختلفة. كما تحرص دائمًا على تنشئة قوى المعرفة المعنوية والفنية والتقنية والإدارية وتجنيدها واستيعابها وتوجيهها لتكريس سلطتها وإعادة إنتاج العلاقات الإنتاجية القائمة والسائدة.[1]

وانطلاقًا مما سبق، فإننا نرى أن التحولات الثقافية والأيديولوجية التي تعرض لها المجتمع المصري خلال الحقبة الناصرية قد انعكست بشكل مباشر أو غير مباشر على تغير أوضاع المثقفين المصريين، وتغير مواقفهم من السلطة السياسية، ومن ثم تغير مواقف السلطة والنظام منهم. ولا يمكننا فهم هذه التحولات إلا في ضوء الكشف عن طبيعة العلاقة بين هؤلاء المثقفين والسلطة السياسية، وموقف السلطة منهم خلال هذه المرحلة.

فليس ثمة شك في أن الإجراءات والسياسات التي تبنتها ونفذتها حكومة الثورة في مجال الفكر والتعليم والثقافة والأدب والإعلام قد عبرت بشكل واضح ومباشر عن التوجهات الأيديولوجية والسياسية للنظام الناصري، وقد ظهر ذلك بوضوح في أعمال فنية وأدبية كثيرة ومتنوعة للأدباء

(1) محمود أمين العالم: مفاهيم وقضايا إشكالية، مصدر سابق، ص 31.

والمفكرين، حيث قدم نجيب محفوظ وغيره من المفكرين والأدباء والشعراء.[1] وثمة إنجازات أخرى على المستوى الثقافي مثل صدور بعض الصحف والمجلات.[2]

وإذا كانت هذه الإنجازات قد أسهمت في ظهور مناخ من الثقافة والوعي والمعرفة في تلك الفترة، إلا أنه يمكن القول بأن التجربة الناصرية رغم ما حققته من إنجازات على المستوى السياسي والاقتصادي والثقافي بصفة خاصة، فإنها قد عجزت عن أن تحمي نفسها واستمرارها. وذلك لعدم تصفيتها تصفية جذرية للهياكل الاقتصادية والسياسية، فضلًا عن الثقافة التقليدية الموروثة عن المجتمع الإقطاعي الملكي الرأسمالي، وظلت هذه القوى تعمل على استعادته بالتآمر على النظام الناصري.[3] بالإضافة إلى الحد من الديمقراطية وصدور القرارات الوزارية خلال عام 56/ 57 والتي قضت بإلغاء عدد من الصحف العربية والأجنبية. وكان لتوجهات النظام (السياسة والأيديولوجية) خلال الستينيات تأثير على دور الصحافة والنشر، والحد من فاعليتها وتحويلها إلى أدوار وأدوات رئيسة لخدمة أهداف السلطة السياسية والعمل على توجيهها.[4]

---

(1) نجيب محفوظ: (أولاد حارتنا، السمان والخريف، ميرامار، ثرثرة فوق النيل)، وكلها روايات نقدية صريحة للتجربة الناصرية وكذلك كان تأثير عبد الرحمن الشرقاوي ويوسف إدريس وصلاح أمين، وسينما صلاح أبو سيف ويوسف شاهين. ذلك في مجال الأدب، أما في مجال التاريخ والفكر السياسي والثقافي كان هناك تأثير لويس عوض، محمد مندور، محمود أمين العالم، أحمد بهاء الدين وإبراهيم عامر وفوزي جرجس، انظر في ذلك:

- ثروت عكاشة: ثورة يوليو والمسألة الثقافية: في ثورة 23 يوليو، قضايا الحاضر وتحديات المستقبل، ندوة فكرية نظمتها دار المستقبل العربي، الطبعة الأولى، 1987، ص 226 - 297.

(2) صدرت مجلة التحرير في سبتمبر عام 1952، وفي ديسمبر 1952 صدر العدد الأول من جريدة الجمهورية، وصدر دستور مؤقت في عام 1956 يقضي بحرية الصحافة والنشر وإلغاء الرقابة على الصحف، واهتمت الثورة أيضًا بشكل أساسي بالفكر الديني فأنشأت عام 1960 المجلس الأعلى للشئون الإسلامية وأصدرت سلسلة من الدراسات الإسلامية، وزادت أيضًا الكتب الدينية من خلال سلسلة (تراثنا) وظهرت معها العديد من المجلات الإسلامية وكذلك بعض البرامج الدينية بالإذاعة: انظر في ذلك:

- حسن منفي: الدين والثورة في مصر 1952 - 1981، مكتبة مدبولي، (بدون تاريخ نشر)، ص 30 - 31.

(3) غالي شكري: النهضة والسقوط في الفكر العربي الحديث، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1982، ص 63 - 65.

(4) حيث صدر قرار لرئيس الجمهورية في عام 1960، ينص على أن تكون ملكية الصحف للاتحاد القومي وخصوصًا الأهرام وأخبار اليوم، وروز اليوسف، ودار الهلال، وأصبحت هذه الصحف تابعة للدولة وتحت سيطرتها وتعمل على تحقيق أهدافها وبرامجها والدفاع عنها.

وأما على المستوى السياسي أصدرت الدولة في 16 يناير 1953 قانون حل الأحزاب، وتم بموجبه استغناء التنظيم السياسي للدولة والمجتمع عن مبدأ الحزبية عمومًا، سواء تعدد الأحزاب أو الحزب الواحد. لقد صار جهاز الدولة هو الجهاز السياسي والإداري، وتركزت السلطات في يد الدولة وكذلك الوظائف السياسية المختلفة، وأنشئت هيئة التحرير في يناير 1953، وأوضحت السلطة أن هيئة التحرير ليست حزبًا ولا جمعية ولكن مصر كلها منظمة في هيئة واسعة الجوانب ومتعددة النشاط، وهي تقوم بتعليم الشعب معنى الديموقراطية وتدريبه على ممارستها. ثم أعلن عن الاتحاد القومي عام 1956 وهو أيضًا يمثل الشعب بأسره.

فهو يضم كل أبناء الشعب ما عدا العناصر الرجعية والانتهازية وعملاء الاستعمار الذين سيطروا على الشعب، إلا أنه أيضًا لم يقم بدور سياسي مستقل عن أجهزة الدولة، وإنما كان جزءًا من الشكل التنظيمي للحكومة ومؤسسة دستورية من مؤسسات الدولة، ثم أعلن عن الاتحاد الاشتراكي عام 1962 كبديل عن الاتحاد القومي بعد حركة التأمينات الواسعة التي بدأت من يوليو 1961، وأصبح الاتحاد الاشتراكي يمثل تحالفًا لقوى الشعب العاملة وتستبعد من إطاره الطبقات التي تخطت إجراءات الثورة وأوضاعها الاقتصادية.[1]

ومعنى ذلك أن النخبة السياسية كانت ترى أن معيار الولاء والأمن هما مقياس اختيار القيادات السياسية والاقتصادية والثقافية؛ لذلك استخدمت السلطة هذا المعيار في تجنيد العناصر التي تخدم مصالحها وأهدافها من العسكريين والقيادات البيروقراطية والتكنوقراطية والقيادات النقابية والمهنية وأساتذة الجامعات. وقد ترتب على ذلك تفضيل العناصر الأساسية التي لا ترتبط بأي توجه أيديولوجي آخر أو أي ميول أو سياسات محددة، وقد ترتب على ذلك فيما عرف بالفصل بين (أهل الثقة) و(أهل الخبرة).[2]

وكان تفضيل أهل الثقة ينطوي على التضحية بالخبرة والكفاءة من أجل ضمان أمن وسلامة النظام، وهذا يفسر العديد من الحقائق منها اختيار أشخاص معينين لتحقيق أهداف لا تتسق

---

(1) طارق البشري: الديمقراطية والناصرية، دار الثقافة الجديدة، ط 1، القاهرة، 1975، ص 15 - 25.

(2) سنعود لتفصيل قضية أهل الثقة وأهل الخبرة في موضوع لاحق كأزمة من أزمات العلاقة بين السلطة والمثقفين.

مع توجهاتهم السياسية الحقيقية (مثل تطبيق الاشتراكية من خلال قيادات تنفيذية وسياسية لا اشتراكية). والشيوعيون والاشتراكيون في السجون والمعتقلات، أو الجمع بين عناصر مختلفة ومتنافرة للقيام بمهام أو أعمال مشتركة (التنظيم الطليعي).(1)

فقد كانت الثورة تنادي بالتغيير الاجتماعي والاشتراكية، وتستعين بمثقفين معادين لشعارات التغير الاجتماعي والاشتراكية ولمشروعاتها عامة، أو على الأقل غير مدركين وغير واعين حتى بحقائق وآليات التغير الاجتماعي الذي تسعى الثورة إلى تحقيقه، في الوقت الذي سجنت فيه المثقفين الاشتراكيين الحقيقيين أوعملت على تهميشهم اجتماعيًا أو سعت إلى استيعابهم داخل أيديولوجياتها الخاصة.

مما سبق نستخلص أن موقف المثقفين يختلف باختلاف طبيعة الجهاز الحاكم، وكذلك طبيعة سياساته وتوجهاته، سواء كان المثقفون داخل جهاز الدولة أو خارج هذا الجهاز، وبالتالي فإن موقف المثقفين لا يتحدد فحسب بالتأييد أوبالرفض، وإنما يتحدد بمدى مشاركة المثقفين مشاركة فعلية في عملية تكريس سياسات هذه السلطة أو تغييرها، وهذا بطبيعة الحال يقتضي منا التعرف على طبيعة توجهات المثقفين داخل جهاز الدولة ومواقفهم من الدولة في الفترة الناصرية وموقف السلطة منهم، وكذلك التعرف عن طبيعة المثقفين الذين همشتهم الدولة وكانوا مبعدين عن المشاركة السياسية أو التمثيل السياسي للسلطة. ونطرح السؤال من جديد: ما طبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة في هذه الفترة؟

وعلى الرغم من الإنجازات التي حققتها الثورة على الصعيد السياسي والأيديولوجي، فقد أشار «هيكل» إلى أن ثورة يوليو في بدايتها قد عانت من انسحاب بعض المثقفين عنها وسلبيتهم إزاءها، بل وصدامهم معها نتيجة لبعض توجهاتها السياسية الثقافية والاجتماعية آنذاك. وفي كتابه «أزمة المثقفين» يعرض «هيكل» هذه الأزمة ويحددها في أمور ثلاثة: -

1- المطالبة بعودة الجيش إلى الثكنات.

(1) أسامة الغزالي حرب: ثورة يوليو وإعادة تشكيل البنية السياسية في مصر، ثورة يوليو، قضايا الحاضر وتحديات المستقبل، ندوة المستقبل العربي،ط 1، 1987، ص 603 - 623.

2- المطالبة بالديموقراطية وعودة الأحزاب.

3- المفاضلة بين أهل الثقة وأهل الخبرة؛ وذلك نتيجة لتعيين بعض العسكريين في عدد من الشركات والهيئات المؤسسات لشغل وظائف يبدو أنها فنية بحتة لا تحتمل غير المتخصصين في أعمالها.[1]

إن مناقشة هذه الأزمنة يكشف لنا في الحقيقة، طبيعة ممارسات السلطة السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية تجاه المثقفين وتكشف أيضًا الأنماط المختلفة من المثقفين الذين أفرزتهم هذه الفترة.

(1) عودة الجيش إلى الثكنات:

كان هذا هو التساؤل الذي فجر أولى الأزمات بين الثورة والمثقفين، فهناك من طلب بعودة الضباط الأحرار إلى ثكناتهم، وبنى هؤلاء هذه المطالب على أساس أن الجيش ليس سلطة حكم، وأن يترك الحكم لأرباب العارفين بأصوله، وهناك من طالب ببقاء الضباط في الحكم على اعتبار أن القادة الجدد يمكنهم أن يحققوا وينفذوا ما عجز عنه القادة القدامى، وهناك من طالب بعودة الحكم للعارفين بأصوله، وأن يترك الضباط الأحرار الحكم للمدنين.[2]

ومع تزايد مطالبة المثقفين بعودة الجيش إلى الثكنات ظهرت أصوات في ذلك المناخ تنادي بتعدد الأحزاب، حيث دعا «السنهوري ومندور» إلى ذلك بحيث تقوم الأحزاب على المبادئ، وأن تميز بعضها عن بعض بما تضعه وترسمه من برامج اقتصادية واجتماعية وسياسية، بحيث تتكون أحزاب تستند إلى اتجاهات ومذاهب مختلفة وأن تكون هذه الأحزاب ممثلة للقوى الحقيقية في الأمة والاتجاهات الطبيعية في الشعب.[3]

(1) محمد حسنين هيكل: أزمة المثقفين، القاهرة، 1961، ص 14 - 15.

(2) عادل حمودة: أزمة المثقفين وثورة يوليو، مكتبة مدبولي، ط 1، القاهرة، 1985، ص 104.

صاحب هذا الرأي هو الكاتب إحسان عبد القدوس، مزيد من التفاصيل حول علاقته بالسلطة السياسية في ذلك الموقف، انظر في ذلك:

- مصطفى عبد الغني: المثقفون وعبد الناصر، مصدر سابق، ص 257 - 258.

(3) مصطفى عبد الغني: المثقفون وعبد الناصر، مصدر سابق، ص ص 262 - 263.

(3) المطالبة بالديموقراطية وعودة الأحزاب:

وهنا ظهرت مطالبة مجموعة من المثقفين للاهتمام بالدستور، ومن هذه الدعوات دعوة «لويس عوض» وأيضًا «مندور» اللذين اهتما بعودة الدستور وتطبيقه.[1] وفي خضم المطالبة بعودة الجيش إلى ثكناته ظهرت تيارات فكرية أخرى تهاجم التيارات الفكرية التي تنادي بالديموقراطية، فقد تزعمت جريدة أخبار اليوم، وكذلك جريدة الجمهورية هذه الحملة ضد الديموقراطية، والمطالبة ببقاء الثورة، فقد خرجت أخبار اليوم بعدة مقالات تشكك في أهلية الشعب المصري وقدرته على ممارسة الحياة النيابية السليمة فقد وصف مجموعة من الصحفيين،[2] الشعب المصري بالتخلف والجمود والجهل وتصدت لهم أقلام جريدة المصري للرد عليهم تصف إياهم بالوباء الذي يسعى لخراب حياتنا النيابية وأن هؤلاء وضعوا أقلامهم في خدمة كل حاكم وأنهم يخافون من الشعب لأن الشعب يعني القضاء على مصالحهم ومن أمثال هؤلاء «أحمد أبو الفتح» «عبد الرحمن الشرقاوي».[3]

وكان من نتيجة ذلك الصراع أن اتخذ عبد الناصر وقيادة الثورة مجموعة من القرارات منها: السماح بقيام الأحزاب، وعدم الحرمان من الحقوق السياسية، وانتخاب جمعية تأسيسية انتخابًا حرًا مباشرًا، وآخر القرارات تمثل في حل مجلس قيادة الثورة؛ وعلى هذا النحو كان الاختيار صعبًا بين الثورة والديمقراطية وهو اختيار ظاهري أراد به عبد الناصر أن يمتص غضب القوى السياسية وذوي التوجهات الفكرية حتى يتمكن من إدارة عجلة التغيير في اتجاه الثورة من جديد. ولقد طرحت الأزمة على هذا النحو: الديموقراطية في مواجهة الثورة.

وبناء على ذلك فقد تحركت كل القوى الفكرية من شتى التيارات في محاولة لإجهاض الثورة، وتتميز هذه الفترة باشتراك عدد كبير من أصحاب الفكر داخل الأحزاب وخارجها وكثير من القوى الشعبية والعديد من المؤسسات، الجامعة والنقابات المهنية، القوى السياسية

---

(1) غالي شكري: المثقفون والسلطة، مصدر سابق، ص 347.
انظر أيضًا في المصدر نفسه: شهادة «لويس عوض» في ثورة يوليو ص 313 - 338.
(2) جلال الحمامصي، مصطفى أمين، علي أمين.
(3) مصطفى عبد الغني: المثقفون وعبد الناصر، مصدر سابق، ص 266 - 267.

غير المنظمة وكذلك الوفد الذي بدأ يجدد نشاطه، وكذلك الشيوعيين مطالبين بالديمقراطية والحياة النيابية.

أما عن الإخوان المسلمين، فقد انقسموا ما بين التعاون مع عبد الناصر من أمثال الشيخ الباقوري والهضيبي والبهي الخولي، وآخرين ظلوا معارضين للنظام ومن بينهم سيد قطب. وهكذا ظل فكر الإخوان منقسمًا ما بين مؤيد ومعارض للنظام.[1]

وعند استعراض هذه التيارات ومواقفها المختلفة، نجد أن الصحفيين قد عانوا أشد المعاناة نتيجة معارضاتهم للنظام في ذلك الوقت. ورغم ظروف الاعتقال والمصادرة التي تعرض لها الشيوعيون حينذاك، فإن كتاباتهم ومنشوراتهم عارضت النظام واتهمته بالديكتاتورية الفاشية[2].

أما صحف التيار الإسلامي رغم أنها كانت مشغولة بالقبض على قادتها، إلا أنهم قد عارضوا بقاء الجيش خارج الثكنات، وحذروا النظام من الديكتاتورية، إضافة إلى ذلك فقد طالبوا بحق مراقبة التشريعات الصادرة عن الحكومة، ونقد النظام السياسي وتصرفاته المختلفة. ورغم ذلك فإن هناك العديد من ممثلي التيار الإسلامي قد صمتوا عن تجاوزات السلطة والثورة من أمثال «الشيخ الباقوري».[3]

هذا عن الصحف، ولكن لم يكن هذا دورها فقط، بل حدث تنسيق بين نقابتي الصحفيين والمحامين لعقد عدة مؤتمرات للمطالبة بإلغاء الأحكام العرفية والإفراج عن المعتقلين، ومن بينهم أعضاء نقابة الصحفيين، وطالبوا أيضًا عدم الاعتداء على المحامين، حيث اعتدت السلطة على العديد من المحامين من أمثال[4].

أما عن الجامعة، فاستطاعت «حدتو» أن تدعو إلى تكوين لجنة تضم أكثر من تيار (الوفد

(1) عادل حموده، أزمة المثقفين وثورة يوليو، مصدر سابق، ص 263 - 266.

(2) ممارسات النظام السياسي المصري في الفترة الناصرية تجاه الجماعة الشيوعية: حيث قام النظام بالقبض على شيوعي جماعة حدتو من أمثال (عبد الرحمن الخميسي، إبراهيم عبد الحليم، زهدي وغيرهم) إبان أزمة مارس 1954.

(3) أنور عبد الملك، المجتمع المصري والجيش، دار الطليعة، بيروت، 1974، ص 166.

(4) (أحمد حسين، عبد القادر عودة، عمر التلمساني... وغيرهم).

والإخوان المسلمين، الحزب الشيوعي المصري)، وقد شكلت هذه الجبهة في عام 1953 قاعدة مهمة للمعارضة داخل الجامعة، وضمت هذه الجبهة عددًا كبيرًا من المثقفين من شتى التيارات الفكرية والكوادر الفكرية والأحزاب السياسية من أمثال.[1] وقد لعب هذا التنظيم في أزمة مارس دورًا كبيرًا واتخذ عدة قرارات منها: إلغاء الأحكام العرفية، تأليف وزارة ائتلافية لإجراء الانتخابات، إلغاء مجلس قيادة الثورة.[2]

رابعا: المثقفون المصريون والسلطة السياسية

مظاهر التأييد وأساليب المواجهة:

يتضح مما سبق أن المفاضلة بين الثورة والديموقراطية قد انتهت بانتصار الثورة وهزيمة الديموقراطية، وبهزيمة الديموقراطية انهزم المثقفون، وظهرت الأزمة الثالثة بين الثورة والمثقفين، وهي الأزمة التي عرفت (بأهل الثقة، وأهل الخبرة) .

إن التأمل في الفترة الناصرية وطبيعة النظام السياسي والحكم فيها يجعلنا نؤكد على دور رجال الفكر في هذه الفترة، ولو شئنا الدقة لوجدنا نموذجين من هؤلاء: رجال الفكر التابعين للسلطة الحاكمة، ورجال الفكر الذين يتخذون موقفًا وتوجهًا مستقلًا عن السلطة الحاكمة، فسوف نجد هناك النخبة الحاكمة العسكرية، وأيضًا النخبة الفكرية التابعة للنخبة القيادية والتي تمثل موقعًا قياديًا أيضًا من خلال تبعيتها وولائها للسلطة الحاكمة.[3]

أي إن الولاء والانتماء، وعدم المعارضة والتبرير لأيديولوجية النظام الحاكم، هي الشروط والمعايير التي ارتبطت في الفترة الناصرية بمسألة المفاضلة بين «أهل الثقة» و«أهل الخبرة»؛ أي

(1) (عادل حسين من مصر الفتاة، إبراهيم يونس، شريف حتاتة، حليم طوسون، سعد كامل ... وغيرهم).

(2) أحمد حمروش: شهود ثورة يوليو، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1977، شهادة زكي مراد، الجزء الرابع، ص 17.

(3) أحمد عبد الله (محرر) وجهاد عودة، روبرت سبرنجبور، الجيش والديموقراطية في مصر، سينا للنشر، القاهرة، ط1، 1990،ص5 - 29

مزيد من التفاصيل الدقيقة حول مظاهر التأييد وأساليب المواجهة،انظر: شرح تفصيلي في كتاب عادل حمودة، أزمة المثقفين وثورة يوليو، وكذلك كتاب مصطفى عبد الغني، المثقفون وعبد الناصر، مصدر سابق.

إن التعاون وليس الصدام هو دور أهل الثقة مع النظام. وهذا أدى إلى تضحية بالخبرة والكفاءة من أجل ضمان الأمان في الجانب السياسي والأيديولوجي للنظام الحاكم.

ويشير «أنور عبد الملك» إلى أن أهل الخبرة هنا هم نخبة من السياسيين والمثقفين التقليديين المتأثرين إلى حد بعيد بالتراث الأوروبي، لاسيما الفرنسي والبريطاني، وأهل الثقة هم نموذج جديد من الضباط والاقتصاديين والتكنوقراط والمهندسين والموظفين، أي أن أهل الخبرة هم المثقفون الذين تكونوا في العهد الليبرالي رغم أن أغلبهم ليسوا ليبراليين، وأهل الثقة هم ممثلو الحكام العسكريين وإن لم يكونوا بالضرورة من العسكريين جميعًا.(1)

ويشير «فتحي رضوان» أن أزمة أهل الثقة وأهل الخبرة بدأت بعد الانقلاب العسكري مباشرة من خلال مجموعة من الضباط كان يطلق عليم (مندوبو القيادة) الذين يفوضون من قبل مجلس قيادة الثورة للإشراف والسيطرة على المؤسسات والهيئات، وبالتالي كان طبيعيًا أن يرتبك المدنيون والعسكريون على حد سواء ويصاب جهاز الدولة بحالة من الإشفاق وحالة تثير الضحك أحيانًا.(2)

وعلى النقيض الآخر يؤكد «حسنين هيكل» أن أهل الثقة كانوا أحيانًا هم أهل الخبرة، أو كانوا من أهل الثقة فقط، وبالممارسة أصبحوا يجمعون بين الصفتين الخبرة والثقة، ويعطي مثالًا على ذلك (بثروت عكاشة) أحد المثقفين القلائل في مصر بعد ثورة يوليو، والذي تولى وزارة وأنشأ جهاز الثقافة الجماهيرية، وله عدة إنجازات على المستوى الثقافي.(3)

إلا أننا نرى أن هذا النموذج يمثل الاستثناء ولا يمثل القاعدة؛ فلو كان هذا صحيحًا، فلماذا ظهرت الأزمة بين الثورة والمثقفين؟ ولماذا المفاضلة بين أهل الثقة وأهل الخبرة؟ ونتساءل كيف ظهرت هذه الأزمة؟ وما العوامل التي دفعتها إلى الوجود؟ وما الأسباب التي جعلتها تسود في هذه الفترة؟

وهنا يشير «لويس عوض» إلى أنه عندما قامت الثورة بواسطة الضباط الأحرار، لم تكن لها منذ البداية كوادر مدنية يمكن أن تعتمد عليها وتطمئن بها على تحقيق أهدافها

(1) أنور عبد الملك: الجيش والحركة الوطنية، الترجمة العربية، دار ابن خلدون، بدون تاريخ، ص 90.
(2) فتحي رضوان: أسرار حكومة يوليو، مكتبة مدبولي، (بدون تاريخ)، ص 15 - 35.
(3) عادل حمودة، المثقفون وثورة يوليو، مصدر سابق، ص 243 - 244.

بأسلوبها الخاص؛ فقد كانت أكثر الكفاءات المدنية صاحبة الخبرة في كل شيء، من التعليم إلى الدبلوماسية، ومن الصناعة إلى الري والزراعة.

ورغم تعاطفها مع الثورة العسكرية في بعض غاياتها، إلا أنها لا تقر بعض هذه الغايات، ولا تقر مناهجها المندفعة المتسرعة لتحقيق هذه الغايات سواء كان ذلك بسبب ارتفاع ثقافتها أو بسبب اختلافها العقائدي مع العسكريين، أو بسبب تأثرها بما ألفته من منهج للحياة في عهد الملكية، وبالمثل كان هذا ينطبق على كوادر مصر السياسية والإدارية والقانونية والاقتصادية، وهو أمر طبيعي واجهته كل الثورات التي حدثت في العالم في مراحل الانتقال أن نجد الموالين والأعداء للقديم والجديد، ولكن الثورات المدنية كانت دائمًا لديها الحد الأدنى من الكوادر صاحبة الخبرة والولاء في وقت واحد كان لديها الضباط الأحرار والمهندسون والمعلمون والأطباء والاقتصاديون والثوار في كل مهنة وحرفة.

أما الثورة العسكرية المصرية، فلم تجد سبيلًا لحماية نفسها من أصحاب التيارات الثورية الأخرى المتلاطمة طوال عهد الثورة إلا بالاعتماد على الضباط الأحرار أو المدنيين المقربين على أساس الولاء الشخصي، وبالتالي سلمت كل قطاع من قطاعات الإنتاج والخدمات إلى القيادة العسكرية أو شبه العسكرية.[1]

ومن هنا راح عبد الناصر يتعامل مع المثقفين الذين لا ينتمون إلى نظامه على أنهم من الرجعية، وكثيرًا ما وصف المعارضين لنظامه من الشيوعيين على أنهم من المتحالفين مع الرجعية، ومن المعادين لنظامه. ومن هذا المنطلق وعلى هذا النحو، فإنه في الوقت الذي كانت الثورة فيه لا تميل إلى أعدائها، فإنها راحت تترك العنان لضباط الجيش من أهل الثقة لينتشروا في القطاعات كافة، وليتخذوا أسبقية عن كافة المدنيين الآخرين،[2] وتكاثر العسكريون في عضوية مجلس

(1) غالي شكري: المثقفون والسلطة، مصدر سابق، ص 313 - 314.
مزيد من التفاصيل حول أهل الثقة وأهل الخبرة، انظر:
-عادل حمودة: مصدر سابق، ص 243 - 245.
- جاك ووديز: الجيوش والسياسة، ترجمة عبد الحميد عبد الله، بيروت ط 1، 1982، ص 95.
(2) من أمثال صلاح سالم، فقد تولى رئاسة مجلس إدارة جريدة الشعب، وخالد محيي الدين، جريدة المساء، وأنور السادات سكرتيرًا عامًا للمؤتمر الإسلامي، وعبد الحكيم عامر للطرق الصوفية، وكمال الدين حسين مشرفًا على الاتحاد القومي.

الأمة والمحافظين، ورؤساء مجالس الإدارة، ووكلاء الوزارات والسفراء وغيرهم من أصحاب المناصب الرئيسة.

ويتضح مما سبق أن إبعاد المدنيين المثقفين عن السلطة لم يكن مبعثه في المقام الأول تلبية رغبة البعض، أو إيثار الصالح العام، وإنما كان يحركه في الأساس الأول هذا الولاء للثورة ورجالاتها، والدليل على هذا أن الكثير من أساتذة الجامعة من الفنيين والمتخصصين خاصة تولوا وظائف عليا ما داموا بعيدين عن إبداء العداء للنظام القائم.

وعلى هذا النحو، فإن التسيس كان العنصر الرئيس وراء تولية المناصب والسيطرة عليها. وهنا لابد وأن نناقش محاولات النظام للاستفادة من العناصر الجديدة الفنية من أهل الخبرة (فئة التكنوقراط والكوادر الفنية)؛ لقد اتجه «عبد الناصر» إلى فئة التكنوقراط والكوادر الفنية بعد أزمة مارس 1954، خصوصًا أنه آثر أن يبتعد عن أولئك الذين ينتمون إلى الفترة الليبرالية السابقة، أي المثقفين القدامى، وقد كانوا في غالبيتهم إما مثقفين ينتمون إلى الفئات القديمة وخصوصًا البعثات الغربية الفرنسية والإنجليزية، وإما إلى أولئك الذين لهم توجهات تغاير التوجهات السياسية السائدة، وفي الحالتين، كان مثقفو الفئات القديمة متحفظين تجاه الثورة، ومثقفو اليسار الماركسي مبتعدين.

وقد أسهم في هذا الموقف أمران: أنه في عام 1956 شهد إطلاق سراح كثيرين من الشيوعيين، وبدأ نوع من الالتقاء بينهم وبين الثورة، خصوصًا وقد كانوا يتولون مراكز رئيسة في الصحافة وأجهزة الثقافة والإعلام. أما الأمر الآخر، فإن «عبد الناصر» كان في فترة تحول جديدة بعد حرب السويس. وهذه المرحلة تستوجب التوجه إلى العناصر الفنية أكثر من العناصر التقليدية؛ وهذا يعني أن عبد الناصر كان قد بدأ الاهتمام بالعناصر التي تحقق توجهه إلى الإصلاح والتغيير بالشكل الذي تؤكده التطورات الجديدة، لقد أيقن أن التطور لبناء الدولة يستوجب أن يولي وجهه إلى هؤلاء المثقفين الذين يتولون عملية التطوير وهم الفنيون وليس العقائديين.[1]

مما سبق يتضح أن التكنوقراط يحتلون منزلة رفيعة في جماعة (أهل الثقة) التي تم تدعيمها بالعسكريين، فأصبحت النخبة الحاكمة آنذاك تتكون من عدة مجموعات (العسكريون،

(1) محمد حسنين هيكل: بصراحة عن عبد الناصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص 112 - 113.

التكنوقراط، الكوادر الإدارية والفنية والقيادية) في هذه الفترة بدأت خطة التنمية واشترك في وضعها أكثر من ألف وخمسمائة من كبار المتخصصين، ومنهم كان امتزاج الثقة بالخبرة، ثم بدأ يقف على تنفيذ الخطة عشرات الآلاف يلتقي فيهم كذلك نفس المزيج من الثقة والخبرة بلا حواجز أوقيود.[1] وهذا يعني أن المثقفين يمثلون دعمًا للنخبة الحاكمة فضلاً عن أنها كانت ضمن عملية الحكم، تمتلك هوية (المجموعة) التي تستمد من مصادر غير وظيفتها السياسية. وقبل هذا وذاك كانت تستمد مشروعيتها كما أشرنا من قبل من الولاء للنخبة الحاكمة، فإذا أضفنا إلى هذا (الولاء) طبيعة الفئة الجديدة من الفنيين، لأدركنا مع هذا كله أن كلًا من هؤلاء الفنيين الجدد كان خبيرًا في ميدان معين بدلًا من أن يكون سياسيًا أو مفكرًا، أي أنه كان مثالًا لما تصبو إليه حكومة عسكرية كان قادتها مصممين على الاحتفاظ بسيطرة كاملة على الفكر وأمور التقرير السياسي. وهو ما يصل بنا إلى التوقف قليلًا أمام هذا المثقف الذي اعتمدت عليه الثورة من ذوي الكفاءة العلمية.

فإن الاهتمام بالفنيين في منتصف الخمسينيات أو بعد ذلك بقليل، لم يعد فقط إلى طبيعة المرحلة التي بدأت مصر تدخل إليها في مرحلة التنمية، وإنما كذلك إلى إيثار أصحاب التخصصات العلمية على أصحاب التخصصات الإنسانية، الثابت أن عددًا كبيرًا من المتخصصين في الإنسانيات والعلوم الإنسانية يميلون إلى الجدل السياسي والمعارضة واتخاذ المواقف، بينما - على الوجه الآخر - فإن غالبية المثقفين ممن ينتمون بتخصصاتهم في العلوم الطبيعية كالكيمياء والرياضيات والعلوم العملية الأخرى يميلون إلى الطاعة ولا يميلون إلى الجدل السياسي أو الاجتماعي وهو ما تؤكده الأبحاث والدراسات الأخيرة.[2]

وهذا يعني -بطبيعة الحال- أن اعتماد الثورة على فئة التكنوقراط يعني التقاء مصلحتهم باستمرار مع النظام، وبما يتصفون به من ولاء سياسي وأيديولوجي لتوجهات الثورة، ولقد استطاعت فئة التكنوقراط إدارة الحكم والاستبداد بشئونه خاصة بعد الأخذ بنظام التوجه المركزي لكل النشاطات التي أخضعت المؤسسات العامة وبعد إنشاء القاعدة الصناعية في

(1) محمد حسنين هيكل: أزمة المثقفين، مصدر سابق، ص 94.
(2) مصطفى عبد الغني: المثقفون وعبد الناصر، ص332 - 333.

مصر خصوصًا في الستينيات، وفي الوقت الذي كان فيه زعماء التيارات السياسية والفكرية القديمة معتقلين، سواء من اليسار أو التيار الإسلامي أو عديد من زعماء الوفد وذوي الفكر فيه، فضلًا عما كانوا يعانونه في السجون والمعتقلات من تعذيب وصل إلى درجة القتل والاغتيال المتعمد.

ومهما يكن، فإن الحد الفاصل بين الاثنين، العسكريين، والتكنوقراط هو (الولاء)؛ فبينما كان المثقف الأول لا ينتمي إلى نظام عبد الناصر، وكثيرًا ما أطلق على هؤلاء المثقفين لفظة (الرجعية)، فقد كان المثقف الآخر من ذوي الانتماء العقائدي الإخوان أو الماركسيين - يطلق عليهم صفات التعاون مع القوى (الرجعية) في الداخل والخارج سواء بسواء في وقت كان المثقف الذي ينتمي إلى فئة التكنوقراط يمثل مكانة مرموقة تم تجنيده داخل النظام الجديد في المناصب العديدة كمديري القطاع العام، ورجال الصناعة والمال وكبار المهنيين، ومن يناظرهم، وكذلك السيطرة على مراكز صنع القرار، بل وصلت بسيطرتها على الإعلام والثقافة والفكر بصفة عامة.

في حقيقة الأمر يتضح من ذلك أن الولاء الذي كانت الثورة تريده من المثقفين حينئذ كان نوعًا من الولاء (الموافق) لا (المعارض)؛ أي أن الثورة لا تسمح لأي مثقف أن يبدي للتجربة أي نقد وبشكل صريح، ورغم ذلك فإن هناك من يتهم المثقفين بالانعزالية، وعدم التفاعل مع الثورة وهذا على حد تعبير «هيكل» الذي يرى أن الولاء السياسي الذي كانت تريده الثورة، لم يكن مجرد أن يتعاونوا مع الثورة، وإنما أن يتفاعلوا مع الثورة، وأن يتبنوا قضيتها، أن يأخذوها وأن يتبنوا قضيتها، أن يأخذوها وأن يطوروا من فكرهم (نظريتها الوطنية) أن يصوغوا من أعماق ضميرهم وعلمهم عقيدتها الثورية. أي طريقها إلى التغيير الأساسي والجذري في المجتمع المصري.[1]

في حقيقة الأمر، إن هذا الولاء السياسي لابد وأن يكون مرهونًا بدرجة كبيرة من الطاعة والصمت والضعف التي لابد أن يبديها المثقف للنظام، إنها طاعة الانصياع السياسي الكامل للقيادة الحاكمة، ولم يكن ليستطيع المثقف المعارض المتهم عقائديًا، المسلوب القرار والإرادة قط، أن يسهم في صنع القرار وقوة الدفع الثوري كما طلب منه أو حتى يسهم في الاقتراب

(1) محمد حسنين هيكل: أزمة المثقفين، مصدر سابق، ص 50.

من هذه القوة، وإنما كان قصارى ما يطلب منه هو الولاء المطلق، وهو ما نجحت فيه فئة التكنوقراط أكثر من غيرهم في الستينيات.

ولم يستطع المثقف قط المشاركة السياسية الحقيقية، ولم يقتصر الأمر على استبعاد المثقف العقائدي أو عزله، وإنما طالت يد النظام كل من جرؤ على توجيه سهام النقد إلى من لم ينتم لتنظيم أو يرتبط بنظام سابق، لقد أصبح باختصار للنظام مثقفوه الذين خرجوا من الثكنات العسكرية ليتسللوا إلى جميع أجهزة الدولة ومناصبها، وأصبح احتكار السلطة قاصرًا على مثقفي التكنوقراط المتحالفين مع العسكريين، والذين أصبحوا مسيطرين تقريبًا على كل التنظيمات والهيئات الصناعية والزراعية والقضاء والصحف والقطاع العام كل المصالح تقريبًا بلا استثناء وكانت القضية باختصار: اختفاء الديمقراطية.[1]

إن تحليل البنية الاجتماعية والاقتصادية خلال الفترة الناصرية يشير إلى أن ما تحقق من تحولات عميقة في البنية الاقتصادية الاجتماعية في هذه الفترة لم يصاحبه تغيير مماثل في الأبنية الفوقية للمجتمع المصري (في مجال القيم والأيديولوجيا وفي أساليب الحياة والتفكير)، ومن هنا كان ما تميزت به مصر الناصرية من انفصام واضح على المستوى القومي بين الواقع السياسي والاقتصادي الجديد من ناحية، وبين بقايا القيم الإقطاعية وأساليب التفكير التقليدية في كثير من مستويات الحياة الثقافية والاجتماعية من ناحية أخرى.[2] حيث إن ما حدث من تحولات على مستوى عناصر البنية التحتية (نمط الإنتاج وقوى الإنتاج وشكل الملكية) لم يقض تمامًا على أنماط الإنتاج التقليدية، بل أيضًا على الأشكال الاجتماعية القديمة القبلية والعشائرية، وأن بقايا هذه الأنماط ظلت موجودة ومتفاعلة مع النمط الحديث المسيطر وتابعة له.

ورغم التحولات العميقة في البنية الطبقية؛ والتي تمثلت في القضاء على فئات اجتماعية معينة وتصفية أملاكها، وتدهور نفوذها السياسي والاقتصادي، وظهور فئات اجتماعية جديدة عبرت

(1) عادل حمودة: المثقفون وثورة يوليو،مصدر سابق، ص 234 - 235.
مزيد من التفاصيل حول ولاء المثقفين للنظام السياسي انظر:
- مصطفى عبد الغني: المثقفون وعبد الناصر، مصدر سابق، ص 234 - 23.
(2) عادل غنيم: النموذج المصري لرأسمالية الدولة التابعة، دراسة في التغييرات الاقتصادية والطبقة في مصر (1974 - 1982) دار المستقبل العربي، ط 1، 1968، ص 51 - 52.

الثورة عن مصالحها ودعمت وجودها (التكنوقراطيين والبيروقراطيين والعسكريين، والعمال، والفلاحين)، إلا أنه رغم ذلك لم تؤد هذه التحولات إلى القضاء على عناصر الطبقة القديمة التي كانت مسيطرة ومؤثرة ومهيمنة في فترة ما قبل الثورة (طبقة كبار الملاك والرأسماليين)، وظلت هذه البقايا الطبقية موجودة على المستوى الاقتصادي والسياسي والأيديولوجي.

فعلى مستوى البنية الثقافية، ثمة العديد من الأنماط الثقافية، وكذا التيارات الفكرية المختلفة، وأصبح هناك خليط متنوع من الأنماط والقيم الثقافية تميزت بالتداخل والتعايش الذي كان نتيجة فعلية لتداخل عناصر ومكونات البنية الطبقية.

ولكن لا يغيب عن أذهاننا أنه إذا كانت هذه التحولات العميقة على مستوى التكوين الاجتماعي المصري قد ارتبطت خلال الفترة الناصرية بالتوجهات السياسية والأيديولوجية للدولة من جانب، وتراجع المؤثرات الخارجية من جانب آخر، فإن التحولات التي شهدها المجتمع المصري خلال السبعينيات (الانفتاح الاقتصادي وما ارتبط به من تحولات مجتمعية) قد ارتبطت إلى حد كبير بالمؤثرات والتغيرات الخارجية (الإقليمية والعالمية) على مستوى (الأصعدة السياسية والأيديولوجية والاقتصادي، بل وأيضًا على الصعيد الثقافي والقيمي.

وكان من ثمرة هذا التداخل والتمفصل بين الأنماط الإنتاجية المختلفة أن أفرز تباينًا ثقافيًا وكذلك أيديولوجيًا مختلفًا؛ ولذلك اتخذت العلاقة بين المثقف والسلطة العديد من الأشكال نتيجة لهذا التباين والاختلاف الثقافي، ومن ثم السياسي والاقتصادي. فماذا عن هذه العلاقة خلال هذه الفترة؟ وكيف أفرز هذا التداخل العديد من الأنماط للمثقفين؟ فقد أوضح التحليل أن هناك المثقف (الملتزم) بقضايا الوطن، وهناك المثقف المهادن للسلطة ويعمل لصالحها، وهناك المثقف الصامت الذي أخذ يتابع عن بعد.

إن الصراع بين رجل السلطة ورجل الثقافة دائم ومستمر منذ أقدم العصور، أحيانًا يكون سافرًا طاغيًا على السطح، وأحيانًا أخرى يكون كامنًا مستترًا في الأعماق. إن التاريخ السياسي والثقافي معًا للمجتمعات يحتفظ بقصص النزاع بين الثقافة والسلطة. ورجل الثقافة بمعناها الشامل، ورجل السلطة التي لم تقتصر على مرحلة اجتماعية معينة أو على نظام اقتصادي بذاته، وإنما شملت كل المراحل، وكل النظم، التي عرفتها المجتمعات الإنسانية حتى الآن.

إن العلاقة بين المثقف والسلطة في هذه المرحلة اتخذت العديد من الأبعاد والميكانزمات، يمكننا أن نوجزها بدءًا من وظيفة الحاكم ووظيفة المثقف؛ فللحاكم وظيفة وضرورة اجتماعية لا يمكن الاستغناء عنها في المجتمع، للمثقف أيضًا وظيفة اجتماعية لا يمكن الاستغناء عنها في المجتمع، والوظيفتان معًا ضرورة من ضرورات قيام المجتمعات الإنسانية، بل وأمر مشروع رغم الاختلاف؛ لأنه من الضروري أن يكون بينهما اختلاف، بل (وتناقض وصراع) وشد وجذب وأخذ وعطاء هذه سنة المجتمعات منذ القدم.

ولنا أن نتصور أنه إذا كانت وظيفة الحاكم هي ضرورة من أجل الاستقرار، فإن وظيفة المثقف ضرورة أساسية من التغيير والحرية والديمقراطية ببساطة، فإن الحاكم يعمل على بقاء الأوضاع كما هي عليه، والمثقف يحلم بواقع أفضل وأحسن مما هو عليه، ولكن تتحدد العلاقة بين المثقف والسلطة، حسب هذه المسافة التي بين الحلم (المثقف) والواقع (الحاكم) .فكلما ضاقت المسافة بين الحاكم والمثقف وبين السلطة والمثقف، كلما انعكس ذلك على المجتمع وكان أكثر ديموقراطية وتقدمًا، وكلما اتسعت الهوة وزادت المسافة بينهما كلما ضاعت الديموقراطية وزاد التوتر والصراع والقضايا.

على أن القضية ليست هي قضية فردية، فبقدر ما يخسر المثقف تخسر أيضًا السلطة، فماذا خسر المثقف؟ وماذا خسرت السلطة في مرحلة الخمسينيات والستينيات؟ إن الدراسات تؤكد على التعاون بين رجال الفكر ورجال السياسة في مراحل ما قبل الاستقلال ولولا هذا التعاون في أغلب الأحيان ما كان الاستقلال، بل أيضًا معظم برامج الثورة التي نفذتها بعد الاستقلال كانت ثمرة من ثمار هذا التعاون، وهذه المصالحة، ورغم هذا الاعتماد على فكر المثقفين، إلا أن الثورة اعتمدت على أفكارهم وسجنت عقولهم وأجسادهم وحريتهم بعد ذلك.

إنه بعد الاستقلال كان الصدام والتوتر والصراع بين النخبتين، نستطيع أن نقول: إن هناك مصالحة، تعاون، توتر، قطيعة، صراع، فصدام، صراع بين المثقفين والضباط وصدام بين رجال الفكر ورجال السياسة. ولم ينتبه رجال الفكر ورجال السياسة إلى أن مزيدًا من الانقسامات يؤدي حتمًا إلى الانتكاسة.

وفي خضم الصراع بين الثقافة والسلطة أو المثقف والسلطة، حدثت هزيمة يونيو 1967

ولم تكن هزيمة عسكرية، بل إنها هزيمة سياسية وانتكاسة غير متوقعة، أدت إلى اتساع الهوة بين الحاكم وشعبه، وبين المثقفين والسلطة وبين المثقفين أنفسهم. وبدلًا من أن تخفف السلطة من القهر والتعذيب وكبت الحريات وغياب المشاركة السياسية الفعالة راحت تضاعف من الاعتقالات وتمارس أشد ألوان القهر والتعذيب ضد المثقفين، وبدلًا من أن تعترف بالخطأ التاريخي الفادح الذي وقعت فيه، راحت تحاصر المثقف وتطارده وتنفيه وتقتل فيه روح النقد والإبداع.[1]

إن فترة الخمسينيات والستينيات تدلنا ببساطة على نوعين من المثقفين: المثقف الذي راح يخاطر بحياته نفسها في هذا الرهان التاريخي الذي يقبل الربح والخسارة، وهو نفسه الذي صدمته الإجراءات التي اتخذتها الدولة لتضييق الحريات تحت تبريرات صادقة أو غير صادقة مثل حماية الثورة أو تأكيد سلطتها، وهو نفسه أيضًا الذي ظل يقنع نفسه بأن كل عدوان على الحرية ليس سوى إجراء مؤقت تقتضيه طبيعة المرحلة أو ما يتطلبه السير الحثيث على حافة الطريق الخطر في مواجهة الأعداء. وذلك كله سوف ينتهي مع تثبيت الثورة ودعم مواقعها.

إنها إذن وسائل غير مستحبة، ولكنها ضرورية في رأيه من أجل غايات نبيلة ومجيدة (وكان تصوره خطأ بمزيد من تضييق الحريات والمزيد من الاعتقالات والرقص فوق جثث المثقفين). وفي مقابل هذا النمط من المثقفين كان هناك التكنوقراطيون والبيروقراطيون والضباط، وهم أيضًا مثقفون ولكنهم نماذج أخرى للمثقفين المتواطئين مع القهر لا يشغلون أنفسهم بالوسائل والغايات، أو القوانين والإجراءات، ولكنهم سرعان ما يضعون أنفسهم في القوالب التي يسبقوا كل إجراءاتها باقتراحاتهم ويحاولون أن يقرءوا في عيون السلطة مخططاتها حتى يكونوا المبشرين لها أو النذيرين لها.

إنه باختصار نمط من المثقف الصالح لكل الفصول، ويظل هذا المثقف على مدى التاريخ نموذجًا لا ينتهي مثقف جاهز لكل حاكم يؤيد كل فكرة ويشيد بكل قرار ويصفق ويهلل

(1) مزيد من التفاصيل حول إجراءات وممارسات السلطة السياسية في الخمسينيات والستينيات، انظر: وصف تحليلي لكتاب:
- صلاح عيسى: مثقفون وعسكر، مصدر سابق، ص 170 - 185.
- مصطفى عبد الغني: مصدر سابق، ص 230 - 233.

لكل إجراء، وقد تصورنا أن هذا النموذج سينتهي بعد الهزيمة لكن العكس هو الذي حدث زاد نفوذه وزاد بريقه وزاد دوره، وأصبح المثقف الملتزم يعاني من السلطة بالقهر والإرهاب والاستبداد، ويعاني أيضًا من سلطة مثقفي السلطة.

وكانت النتيجة أن انقسم المثقفون إلى نموذج يعيش الاغتراب واليأس والتهميش من قبل السلطة، وأصبح هذا الموضوع أمام خيارين إما أن يتبع السلطة ويقدم ولاءه لها ويأكل على مائدتها، وإما أن يأكل على موائد السجون، والنموذج الآخر هو النموذج الحر الذي يجد صدى لأفكاره وقيمه ومكانة يحققهم من خلال ولائه لهذا النظام، وكانت النتيجة أن تحول العديد من المثقفين الملتزمين إلى الصمت ليصونوا كرامتهم وجسدهم وبقايا عقولهم، وبقى العديد منهم ملتزمين وتحملوا قسوة السجن وعذاب المعتقلات، ونموذج آخر تحول من التمرد إلى المهادنة والتأييد وهكذا.[1]

إن التحليل السابق يدلنا على تحول هذه المواقف في اتجاهات المثقفين؛ فلقد كان واضحًا أن المثقف الليبرالي قبل الخمسينيات قد تحول بعد الإجراءات الانتقامية للنظام بعد أزمة مارس 1954 إلى المثقف الصامت بعد التمرد. والنقد والمعارضة منهم (أحمد أبو الفتح، وحيد رأفت)، فقد هاجر الأول دون أن يتنازل عن معارضته، ولكن خارج إطار السلطة وغير ذي فاعلية، أما الآخر فلم يركن للصمت منذ البداية، لكنه أجبر عليه وظل يعارض في وقت كان السجن والاعتقال والعزل السياسي والتجاهل والاضطهاد هي الثمن حتى انتهى به الأمر إلى الهجرة خارج الوطن. غير أن ثمة طريقًا آخر كان أقرب للصمت من التمرد للتأييد نجد هذا في مثقفي اليسار المصري، والإسلام السياسي. فعلى مستوى اليسار المصري، فقد اتخذت إجراءات حادة ضد هذا النمط من المثقفين من الاعتقال والمنع من الكتابة كان وراء هذا التحول.

ويمكن أن نرى في هذا الاتجاه موقف «عبد الرحمن الشرقاوي» رغم مواقفه السابقة من الثورة وبعدها (التمرد)، خصوصًا أن موقفه من الثورة في فترتها بدا نوع من الحمق كما عبر عنه «طه حسين» رأى هذا المثقف، رغم هذا فإن النظام ما لبث أن دفع به إلى السجن الحربي أكثر من مرة، حتى ارتد من الانحياز ضد السلطة إلى الانحياز إليها. وكذلك موقف

---

(1) صلاح عيسى: مثقفون وعسكر، مصدر سابق، ص 183 - 185.

«يوسف إدريس» الذي كان منتميًا إلى حدتو أو متعاطفًا معها منذ الأربعينيات فإنه أيضًا ارتد بعد تعرفه على السجن الحربي لمدة عام ونصف, رغم كتاباته ضد الثورة فور قيامها.

وراح بعد ذلك في روايته (البيضاء) ينتقد فيها أعضاء التنظيمات الشيوعية المصرية. وفي هذا السياق نستطيع أن نرى العديد من الماركسيين الذين أُزيحوا من تشكيلات الدولة وتنظيماتها ذات الطابع الجماهيري كافة عقب عدوان 1956، ثم عرفوا السجن، وحلوا الحزب الرسمي لهم ولم يغادروا السجن بعد.[1]

أما أصحاب التيار الديني فكثيرًا منهم ارتد من موقف التمرد إلى موقف التأييد، وإن تفاوتت درجات هذا التأييد؛ فالشيخ «حسن الباقوري» أيد الثورة منذ قيامها وآثر دور الصمت، والشيخ «محمد الغزالي» تردد قليلًا في تأييد الثورة في فترة، وما لبث أن كان أكثر المؤيدين لها عقب أزمة مارس 1954، أما سيد قطب فآثر أن يكون موقفه من البداية متمردًا مع النظام، ثم أصبح متمردًا ضده للتدليل يسير في الطريق إلى آخره، أما إحسان عبد القدوس الذي كان ينتمي إلى موقف المتمرد، راح يعيد تقييم موقفه بعد دخوله السجن الحربي وإقامته فيه ثلاثة شهور وتحول إلى مؤيد مطلق للنظام.

وثمة نمط آخر ظل مهادنًا ذلك النمط الذي لعب دورًا يتعارض مع دور المثقف وقيمه الحقيقية. منهم مدرسة أخبار اليوم فهي نموذج صادق وصالح للتدليل على مهادنة النظام ولعب أي دور يطلبه النظام من أصحابه، فقد أظهروا التأييد المطلق للنظام ونافقوه خلال صحفهم ونشروا صحفًا تؤيد مجلس القيادة وأخبارًا عن إنجازاتهم وقالوا الرأي ونقيضه في وقت واحد وذلك مجسدًا في إسهامات «أنيس منصور، وموسى صبري، ومصطفى وعلي أمين، ورشدي صالح وإبراهيم سعدة ومحمد زكي عبد القادر وسعيد سنبل»، إن أصحاب هذه المدرسة هادنوا النظام وسايروه بدون تردد، وفي كل المواقف التي تطلب منهم، إن الفترة الناصرية شهدت كل هذه الأنماط وعملت على خلقهم من البداية.[2]

وأصبح المثقف الملتزم والسلطة في مفترق الطرق. إن ثمة تحولات اجتماعية واقتصادية

(1) مصطفى عبد العني، المثقفون وعبد الناصر، مصدر سابق، ص 232 - 233.

(2) مصطفى عبد الغني، المصدر السابق، ص 235 - 236.

وسياسية وثقافية شهدها المجتمع المصري خلال الحقبة الناصرية، أسهمت في هذه التحولات في تشكيل البنية الثقافية، ومن ثم المثقف المصري من جانب، وأثرت على طبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة السياسية من جانب آخر، ماذا عن هذه العلاقة في السبعينيات من هذا القرن حيث إنها مرحلة ثرية بالتغيرات البنائية (الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والأيديولوجية)؛ وذلك بفعل التأثيرات الخارجية (الانفتاح وإعادة الاندماج في النظام الرأسمالي العالمي) وما ترتب على ذلك من تغلغل نمط الإنتاج الرأسمالي وما يحمله هذا النمط من أشكال وأنساق ثقافية غريبة (ليبرالية) من جانب، وغزو ثقافي وفكري من جانب آخر انعكس بشكل مباشر أو غير مباشر على إعادة تشكيل وتكوين فئات مختلفة وأنماط متباينة للمثقفين والمفكرين. ومن ثم تباينت مواقف هؤلاء المثقفين من السلطة والنظام السياسي (سواء بالرفض أو التأييد أو الانسحاب من ساحة العمل الثقافي).

كما أن المتغيرات الإقليمية (الهجرة) إلى المجتمعات الخليجية وبخاصة هجرة العقول قد لعبت دورًا أساسيًّا في تغيير الأنماط الثقافية على مستوى المجتمع بشكل عام، حيث ظهرت أنماط ثقافية تبنتها ودافعت عنها فئات اجتماعية ارتبطت مصالحها بسيادة هذه الأنماط مقابل استمرار ووجود الثقافات التقليدية لموروثة متداخلة ومتعايشة معها داخل التكوين الثقافي بشكل عام، حيث أصبح التكوين الاجتماعي يضم العناصر والأنماط الثقافية التالية:

- الثقافة الإسلامية (الأصوليون) (شركات توظيف الأموال وغيرها).
- الثقافة الغربية الوافدة مع التغلغل الرأسمالي والتبعية.
- الثقافات المحلية التقليدية سواء الريفية أوالحضرية المتمثلة في التراث الشعبي والفلكلور ... وغيرها.

يضاف إلى ذلك أشكال أخرى مثل: الثقافة الرسمية والثقافة الشعبية وثقافة كل طبقة وكل فئة اجتماعية - الدين الرسمي والدين الشعبي.

الفصل الخامس

التحولات البنائية والعلاقة بين الدولة والمثقف المصري (1970 - 1990)

- أولاً: التحول إلى الانفتاح (التداخل بين العوامل الداخلية والخارجية).
- ثانياً: ملامح البنية السياسية في السبعينيات والتحول إلى التعددية.
  1- التعدد الحزبي المقيد في ظل رأسمالية الدولة التابعة.
  2- تفاقم التناقضات الطبقية وظهور الحاجة إلى التعددية الحزبية.
  3- إشكالية الديموقراطية والعلاقة بين المثقف والسلطة.
- ثالثًا: التحولات الاقتصادية وتغير أنساق القيم الاجتماعية والثقافية.
  (دور الدين كأيديولوجيا في فترة السبعينيات) .

تعقيب

الفصل الخامس

التحولات البنائية والعلاقة بين الدولة والمثقف المصري (1970 - 1990)

يكشف هذا الفصل عن طبيعة التحولات الاقتصادية والاجتماعية السياسية والثقافية التي تعرض لها المجتمع المصري خلال عقد السبعينيات، والتي استمرت حتى الآن، ومدى تأثير هذه التحولات على تغير شكل العلاقة بين المثقف المصري والسلطة السياسية.

وسوف نضع في اعتبارنا أن هذه التحولات المجتمعية لم تكن فقط نتاجًا للعوامل والمتغيرات المحلية، والتي تتمثل في (تبني وتنفيذ سياسة الانفتاح الاقتصادي، وما ارتبط بذلك من توجهات سياسية واقتصادية، وأيضًا ارتفاع معدلات الهجرة الخارجية وبخاصة هجرة المثقفين أو ما يطلق عليها هجرة العقول إلى المجتمعات العربية المنتجة للبترول)، وإنما ينبغي مناقشة وتحليل هذه التغيرات المجتمعية أيضًا في إطار البعدين الإقليمي والعالمي. ومن ثم فإن فهم طبيعة العلاقة بين المثقف المصري والسلطة السياسية خلال هذه المرحلة يتطلب هذا النظر لهذه العلاقة والتحولات التي تعرضت لها من منظور شمولي، يضع في الاعتبار أن التغيرات الثقافية التي شهدها المجتمع المصري خلال تلك المرحلة كانت نتاجًا للتداخل والتفاعل بين العوامل والمتغيرات المحلية، والعوامل والتغيرات الإقليمية والعالمية.

ولقد لعبت الظروف الداخلية دورًا مؤثرًا في تشكيل وعي المثقف المصري من جانب، وتشكيل آرائه حول القضايا المجتمعية من جانب آخر، وذلك خلال الحقبة الناصرية، فلا شك أن المتغيرات والعوامل الخارجية قد لعبت دورًا مؤثرًا وفعالًا في تشكيل أو إعادة تشكيل البنية الثقافية للمجتمع بعامة، ومن ثم إعادة تشكيل الوعي الثقافي والممارسة الثقافية لكثير من المثقفين

خلال فترة السبعينيات بصفة خاصة. ومن ثم، فإن الفهم الواعي والمتعمق لهذه الظاهرة خلال عقد السبعينيات بكل ما ارتبط به من تحولات على كافة الأصعدة (الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية) يتطلب منا ضرورة وضع هذه الظاهرة في سياقها المحلي والإقليمي والعالمي.

ولذلك فإنه يمكننا أن نطرح تساؤلًا مؤداه: - في أي مدى كان المنتج الثقافي خلال هذه المرحلة يعبر عن احتياجات شرائح وفئات اجتماعية معينة (الطبقات الجديدة التي ظهرت) كانعكاس لهذه التحولات المجتمعية، وذلك من خلال التركيز على نماذج من المنتج الفني كإشارات سريعة من الأعمال الأدبية، نوضح من خلالها كيف وما زال الإعلام المصري موجهًا لخدمة فئات اجتماعية معينة؛ وذلك لأن الإعلام يمثل جزءًا من النظام السياسي القائم، ويعبر عن أيديولوجيته ومتطلباته؛ أي هل يمكن اعتبار الإعلام المصري إعلامًا طبقيًّا، ومن ثم هل يمكن اعتبار المنتج الثقافي والأدبي الذي ظهر خلال هذه المرحلة منتجًا جماهيريًّا لخدمة الطبقات الدنيا أما منتجًا خاصًّا بالطبقة البرجوازية؟ ثم ما مدى انعكاس هذه التحولات المجتمعية على البنية الثقافية بصفة عامة والمثقف المصري بصفة خاصة، ومن ثم وضع العلاقة بين المثقف والدولة، خصائصها وطبيعتها؟

أولًا: التحول إلى الانفتاح (التداخل بين العوامل الداخلية والخارجية)

من واقع الكتابات العديدة التي حاولت تفسير التحول في الأخذ بسياسة الانفتاح الاقتصادي، يمكن التمييز بين وجهتي نظر أساسيتين:

الأولى: ترى أن العوامل الداخلية كانت العامل الحاسم وراء الأخذ بالانفتاح، حيث إن الانفتاح والأخذ به لم يأتِ من فراغ، وإنما هو نتاج لتطور الاقتصاد المصري خلال عقدي الخمسينيات والستينيات، وذلك من زاوية التغيرات العديدة التي ميزت عملية التنمية، وكانت محصلتها النهائية تنامي فئات الرأسمالية المصرية التي مارست ضغوطًا في اتجاه التحول بشكل سافر إلى رأسمالية المشروع الخاص، وتمخض هذا الضغط في النهاية عن طرح الانفتاح والأخذ به.[1]

(1) للوقوف على وجهة النظر هذه انظر: جودة عبد الخالق، أهم دلالات سياسة الانفتاح الاقتصادي بالنسبة للتحولات الهيكلية في الاقتصاد المصري 1971 - 1977 في: الاقتصاد المصري في ربع قرن 52 - 1977 دراسة=

أما وجهة النظر الثانية، فترى أن العوامل الخارجية قد مثلت العامل الحاسم في التحول إلى الانفتاح. وخلاصة وجهة النظر هذه أن إشكالية عملية التنمية في مصر بدءًا من عام 1965 كانت أساسًا نتيجة الضغط العسكري الاقتصادي الخارجي.[1]

في واقع الأمر لا يمكن الفصل تعسفيًا بين دور كل من العوامل الداخلية والخارجية عند محاولة تفسير التحول إلى الانفتاح، فجذور الانفتاح توفرت بالفعل في التجربة المصرية في الفترة الناصرية، ولكنها كانت هدفًا أساسيًا من أهداف التوجهات السياسية والاقتصادية للدولة في السبعينيات، وكانت أيضًا تمثل ضغطًا عسكريًا واقتصاديًا إبان فترة الستينيات. هذا وقد لعبت الضغوط الخارجية دورًا كبيرًا في الدفع في اتجاه التغيرات نحو الانفتاح، وهذه الضغوط وجدت بنية مهيأة أصلًا للقبول بالتوجهات التي تريدها الضغوط الخارجية.

لذلك اعتمد النموذج التنموي الذي تبنته مصر في فترة السبعينيات على المعونة الغربية والاستثمارات المشتركة العربية والنفطية العربية، وصدرت القوانين والتشريعات والقرارات من أجل تحقيق هذا التحول الكيفي خلال الفترة من 74 - 1980، وهي التي نشير إليها إجمالًا بسياسة الانفتاح، وشملت مجالات الاستثمار والعملة والتجارة والمصارف والاستيراد.[2]

ومن هنا بدأت العوامل الخارجية تلعب دورًا كبيرًا ومباشرًا في تشكيل ملامح السياسة الاقتصادية والاجتماعية في مصر، وذلك بفرض الدول الغربية ومؤسسات التمويل الدولية، ودول النفط العربية توجهات معينة على صانعي السياسة الاقتصادية في مصر، وقد ساعد على

=تحليلية للتطورات الهيكلية، بحوث ومناقشات المؤتمر السنوي الثالث للاقتصاديين المصريين القاهرة 23 - 25 مارس 1978، القاهرة الهيئة العامة للكتاب، 1978 ، ص 366.

مزيد من التفصيل حول أهم الأفكار الخاصة بفترة الانفتاح انظر:

- إبراهيم العيسوي، التحول إلى الانفتاح، العوامل الداخلية في: - جودة عبد الخالق (محرر) الانفتاح. الجذور .. والحصاد.. والمستقبل، القاهرة، المركز العربي للبحث والنشر، 1982، ص 71 - 81..

- عبد القادر شهيب: محاكمة الانفتاح الاقتصادي في مصر، دار ابن خلدون، بيروت، 1979.

(1) جلال أمين: التحول إلى الانفتاح، العوامل الخارجية في: - جودة عبد الخالق (محرر) مصدر سابق، ص 96 - 103.

(2) سعد الدين إبراهيم: مصر تراجع نفسها، مصدر سابق، ص 242.

هذا رغبة صانعي السياسة الاقتصادية في مصر من جانب ومصالح شرائح الرأسمالية المصرية المهيمنة اقتصاديًا واجتماعيًا من جانب آخر.[1]

ويمكننا القول إن الهدف من تبني سياسة الانفتاح تمثل في تغلغل رأس المال الأجنبي والعربي في بنية المجتمع المصري في مختلف المجالات والأنشطة واستخدمت الدول الرأسمالية عدة أساليب ووسائل بهدف إعادة إدماج التكوين الاجتماعي المصري، وتدعيم تبعيته للنظام الرأسمالي العالمي، ومن ثم وجدت الدول الرأسمالية الفرصة متاحة لاختراق المجتمع من خلال تبني الدولة والقوى الاجتماعية المهيمنة على النظام الاقتصادي والسياسي لسياسة الانفتاح الاقتصادي.

وقد تمثلت هذه الوسائل والأساليب في القروض والمساعدات الاقتصادية والمعونات التي كان الهدف منها خدمة مصالح القوى الرأسمالية العالمية وتحقيق معدلات عالية من الربح من جانب، وإرضاء القوى الرأسمالية من جانب آخر في البلد التابع. فالقروض والمنح لم تنم عن مصالح نبيلة بقدر ما تنم عن الاستغلال ونقل الفائض من الداخل إلى الخارج؛ أي إن هذه القروض والمساعدات لم تكن تخلو من مضامين اقتصادية وسياسية وأيديولوجية.

ويشير «غنيم»[2] أيضًا إلى أن القوى الرأسمالية الدولية نجحت بالتواطؤ مع الرأسمالية الكمبرادورية المحلية في إغراق مصر في دوامة القروض القصيرة الأجل، وخلق أزمة حادة في السيولة النقدية عام 1977، وأصبح المسرح الاقتصادي والسياسي مهيئًا لتدخل الولايات المتحدة لإملاء استراتيجيتها الشاملة سياسيًا وعسكريًا واقتصاديًا؛ وذلك لتهيئة المسرح ليلعب القطاع الخاص الرأسمالي المحلي والأجنبي الدور الرئيس في عملية التنمية الاقتصادية، واعتمدت الدول الرأسمالية في تنفيذ استراتيجيتها الشاملة على صندوق النقد الدولي والبنك الدولي للإنشاء والتعمير ووكالة التنمية الدولية والمجموعة الاستشارية، كما اعتمدت على القروض التي هي في الواقع أداة لإعادة تشكيل الهيكل الاقتصادي والاجتماعي حتى عام 1977.

(1) John, Waterbury, (The Egypt Nasser and Saddat, The political economy of two regimes), Princeton, Princeton university prees, London, 983, Pp. 432 - 433.

(2) عادل غنيم: نموذج رأسمالية الدولة التابعة، مصدر سابق، ص 160 - 166.

وقد كان إجمالي القروض والمنح المقدمة لمصر يصل إلى 2280.9 مليون دولار. وكان هدف هذه القروض هو تعميق الاختلالات الهيكلية من خلال تنمية القطاعات غير الإنتاجية وتوسيعها على حساب القطاعات الإنتاجية، وتنمية الطابع الطفيلي الراهن وتعميق تبعيته. وهذا يعني أن الاعتماد على القروض والمساعدات الأجنبية خلال فترة السبعينيات قد أدى إلى تبني استراتيجيات ومصالح الدولة المقدمة للقروض والمنح، تلك الاستراتيجيات التي حددت ملامح التنمية الاقتصادية في المجتمع المصري، والتي استهدفت تدعيم التخلف والتبعية للاقتصاد الرأسمالي الغربي العالمي، حيث قامت الدولة والشرائح الاجتماعية المهيمنة على الاقتصاد المصري بدور الوسيط في عملية التبادل غير المتكافئ، وإتاحة الفرصة لعمليات التغلغل الرأسمالي، ومن ثم أصبحت تمثل أداة للرأسمالية الدولية في استنزاف الفائض الاقتصادي المتمثل في فوائد القروض غيره من أنماط الفائض الاقتصادي الأخرى.[1]

وتشير معظم التحليلات إلى أن ثمة تراجعًا واضحًا في دور الدولة خلال فترة السبعينيات وبخاصة فيما يتعلق بمجالات التنمية الاجتماعية والاقتصادية الشاملة. وفي ظل هذا التراجع أُتيحت الفرصة لفتح الباب على مصراعيه لرأس المال الخاص (المحلي والعربي والأجنبي) للقيام بالدور المؤثر والفعال في المجالات والقطاعات المختلفة (الصناعية، والزراعية، والتجارية) فضلًا عن تنامي دوره وتأثيره على قطاع الخدمات (الصحة، الغذاء، التعليم، الإسكان ... وغيرها من القطاعات الأخرى).

وجدير بالذكر أن سياسة الدولة الرامية لإدماج الاقتصاد بآليات النظام الرأسمالي الدولي كانت تتم في إطار الهجوم على القطاع العام والإنهاء التدريجي لسيطرته على معظم أدوات الإنتاج ومجالات النشاط الاقتصادي، فلم يكن إدخال شركاته وبنوكه كشريك لرأس المال المحلي والعربي والأجنبي قد تم حتى منتصف السبعينيات، وكذلك كان سعي الاقتصاد لاجتذاب الرأسماليين القدامى مبررًا من جهة أن استدعاء رأس المال المحلي الخاص بجانب ضعفه مناقضًا لتكتيك سلطة الدولة بالحفاظ الظاهري على سياسات الستينيات وخط الثورة الاقتصادي والاجتماعي، وهو ما أكدته مواثيق الانفتاح وخطب المسئولين، فقد عُدت ورقة

(1) فؤاد مرسي: حصاد الانفتاح، اليقظة العربية، السنة السادسة، العدد (4)، أبريل 1990، ص 16 - 17.

أكتوبر كامتداد لمواثيق ثورة يوليو وليس نقيضًا لها.[1] ويعتبر السماح للأفراد بالحصول على توكيلات تجارية لتمثيل الشركات الأجنبية والاستيراد منها أبرز خطوة لربط مصالح الشريحة الرأسمالية القديمة المستدعاة بالمصالح الغربية الرأسمالية.

وقد أوضحت «سامية سعيد»[2] في دراستها كيف عاد أصحاب التوكيلات من الرأسماليين القدامى ممن انتهى نشاطهم فعليًا عقب القوانين الاشتراكية في الستينيات، وأخيرًا عناصر الصفوة التكنوقراطية من الضباط والمدنيين.

وفي إطار تنفيذ سياسة الانفتاح الاقتصادي، فإن أصحاب التوكيلات الأجنبية قد شكلوا أقوى الشرائح الاجتماعية التي تشكلت وتكونت خلال هذه المرحلة. وكانت هذه الشرائح أكثر نفوذًا من الناحيتين السياسية والاقتصادية وذلك لعدة أسباب نذكر منها:

أولًا: إنهم يمثلون مصالح الشركات متعددة الجنسيات في مصر، ويستخدمون ارتباطاتهم المصلحية بهذه الشركات في فرض الشروط والضغوط لتحقيق أهدافهم واستمرار نشاطهم. وعادة ما تجد هذه الضغوط استجابة من السلطة الحاكمة التي تدافع عن سياسات الانفتاح وبالارتباط به، وبالمصالح الرأسمالية العالمية والتزام السلطة باستمرار سياسة الانفتاح، وعدم المساس بنشاط هؤلاء.

وتقوم الشركات متعددة الجنسيات ثانيًا: بحماية أصحاب التوكيلات إزاء الحكومة، بل وتساعدهم على التهرب من الضرائب ومن قوانين الدولة. فمن المعروف أن أصحاب مكاتب الاستيراد والتصدير يقومون ببيع الجزء الأكبر من السلع المستوردة إلى شركات القطاع العام والباقي إلى شركات وأفراد القطا الخاص مقابل عمولة نقدية يحصلون عليها. وفي بعض الأحيان تقوم الشركات متعددة الجنسيات بضمان عمولة الوكيل في ثمن المنتج النهائي، وتوضع هذه العمولة في بنوك أجنبية بالخارج حتى لا يدفع الوكيل المصري الضرائب المستحقة عليه للحكومة المصرية.

---

(1) أحمد ثابت، الدولة والنظام العالمي، مؤثرات التبعية ومصر، مركز البحوث والدراسات السياسية، ط 1، القاهرة 1992، ص 160 - 166.

(2) سامية سعيد الإمام:من يملك مصر،دراسة تحليلية للأصول الاجتماعية لنخبة الانفتاح الاقتصادي في المجتمع المصري (1974 - 1980)، دار المستقبل العربي، الطبعة الأولى، القاهرة، 1986، ص 83 - 155.

وثالثًا: فالشركات متعددة الجنسيات قد وجدت تربة خصبة لتمارس تأثيرها في نقل الفائض الاقتصادي من المجتمع المتخلف التابع، وذلك عن طريق القوى الاجتماعية والسياسية المحلية المستفيدة من تطبيق سياسة الانفتاح والتي ارتبطت مصالحها بمصالح الرأسمالية العالمية، وانعكست في النهاية على استمرار تبعية المجتمع للاقتصاد الرأسمالي العالمي.[1]

هذا وقد شهدت سنوات ما بعد منتصف السبعينيات دخول عناصر وفئات معينة مجال النشاط الخاص من خلال مشروعات خاصة أو مشتركة مع القطاع العام ورأس المال العربي والأجنبي منهم عناصر الصفوة البيروقراطية التكنوقراطية من العسكريين ممن شاركوا في حرب اليمن، واستفادوا منها بجمع الثروات ومن شاركوا في الوحدة المصرية السورية ومن أمثلة هؤلاء[2] ومن المدنيين من تولوا مناصب وزارية وكبار قيادات القطاع العام والجهاز الحكومي وأساتذة الجامعات، هؤلاء تعود أصولهم الاجتماعية إلى الرأسمالية القديمة وكبار ملاك الأراضي. والآخر ممن ارتبطوا مباشرة بالثورة منذ بدء سياسة التصنيع والتمصير والتأميم ومن أمثلة هؤلاء.[3]

وهناك مجموعة أخرى من أصحاب المهن الحرة والتكنوقراط الذين كونوا ثروات غير قليلة من عملهم في بلاد النفط العربية وعادوا لاستثمارها في أنشطة المكاتب الاستشارية والفنادق والسياحة والمستشفيات الخاصة ومشروعات المعمار وغيرها، ثم عناصر الهاجرين من الإخوان المسلمين الذين اضطهدتهم السلطة السياسية في الفترة الناصرية في الخمسينيات ومنتصف الستينيات، والذين هاجروا لدول الخليج العربي والسعودية بالذات ثم عادوا لاستثمار أموالهم في شركات توظيف الأموال والتجارة والصناعات الخفيفة وتربية الدواجن والمشروعات المعمارية، وكل هذه الفئات سالفة الذكر قد دخلت شريكًا مع رأس المال العربي والأجنبي ورأس المال العام.[4]

---

(1) أحمد ثابت: الدولة والنظام العالمي، مصدر سابق، ص 160 - 166.
(2) أنور القاضي، محسن عبد الخالق، وجيه أباظة، مصطفى كامل مراد، فتحي الدين، محمد أحمد غانم.
(3) عبد العزيز حجازي، عثمان أحمد عثمان، حسن محرم، عبد الوهاب البرنس، مشهور أحمد مشهور، سيد مرعي، حسن عباس زكي.
(4) سامية سعيد الإمام: من يملك مصر، مصدر سابق، ص 83 - 155.

وفي أواخر الستينيات أخذت بعض العناصر من ذوي النشاط الإجرامي في مجالات التهريب وإصدار شيكات بدون رصيد، والعاملين في السوق السوداء ممن تعدوا على أملاك الدولة من أراضي وممتلكات، وكذلك تجار العملة، أخذ هؤلاء يغزون السوق المصرية ومجالات التجارة والتوزيع والاستيراد مستخدمين كافة وسائل الفساد والتلاعب السياسي والإداري والتحايل على قوانين الانفتاح ذاتها، وقد أُطلق عليهم تعبير العناصر الطفيلية أو أصحاب النشاط الطُفيلي.

ويمكن القول بأن ما يميز النشاط الطُفيلي هو عدم الاكتفاء بالامتيازات والضمانات والإعفاءات التي منحتها قوانين الانفتاح في إطار الاستثمار والاستيراد والتصدير والنقد الأجنبي، وإنما يصل الأمر بالعناصر التي تعمل في هذا النشاط إلى استخدام كافة الأساليب للاستفادة من ثغرات قوانين الانفتاح الاقتصادي من جانب، واستعمال آلية الفساد السياسي والإداري التي حظيت بحماية سلطة الدولة والاحتماء بمسئولي الدولة وكبار الموظفين الحكوميين والقطاع العام والجمارك والضرائب والصحة من جانب آخر، بالإضافة إلى أن النشاط الطُفيلي استهدف سرعة تكوين الثروات والسعي للربح السريع من خلال التركيز على الأنشطة قصيرة الأمد لاستخدام كافة الطرق المشروعة وغير المشروعة، وبجانب حركة العناصر التي تمارس هذا النشاط على الاحتماء بجهاز الدولة فهي تسعى للارتباط بمصالح أجنبية من خلال الاستيراد والتصدير والسمسرة والوساطة.[1]

وباختصار، فقد سيطرت الرأسمالية الطُفيلية والفئات الرأسمالية الجديدة الكمبرادورية العقارية والتجارية على واقع البنية الاجتماعية والاقتصادية، وبالتالي فقد أدى هذا إلى تحولات عميقة على مستوى التكوين الاجتماعي الاقتصادي ككل وإعادة تشكيل الخريطة الطبقية من جديد حيث زاد التفاوت الطبقي الحاد نتيجة تفاوت مستويات الدخول بين الطبقات الاجتماعية المختلفة، حيث ارتفع نصيب أعلى 5 % من السكان في مصر من 17 % من الدخل القومي في أواخر الستينيات إلى 22 % في أواخر السبعينيات، بينما نصيب أفقر 20 % من السكان من 7 %إلى 5 % خلال نفس العقد الزمني.

(1) محمود عبد الفضيل، مفهوم الرأسمالية الطُفيلية في ظل الانفتاح الاقتصادي، الطليعة، مايو 1984، ص 51 - 59.

أي أن توزيع الثروة في مصر قد زاد اختلالًا لصالح الأقلية الميسورة على حساب الأغلبية المعسرة، هذا وقد ضاعف من حدة التفاوت الطبقي وتوزيع الدخل موجة التضخم التي اجتاحت الاقتصاد المصري أثناء الفترة الانفتاحية، فقد تراوح معدل التضخم بين 20، 30 % سنويًا خلال السبعينيات، وهذا معناه أن إعادة توزيع الدخل تتم لصالح العاملين في التجارة الداخلية والخارجية وأصحاب الحرف والمهن الحرة، وعلى حساب الدخول الثابتة من الموظفين وأصحاب المعاشات.

بل إن الشواهد العديدة تشير إلى أن القدر الأعظم من سوء التوزيع قد استفادت منه طبقة غير منتجة من وجهة النظر الاجتماعية، وهي الرأسمالية الطُفيلية التي تعمل للكسب السريع من خلال المضاربة والسمسرة والعمولات واستغلال النفوذ. وتتميز هذه الطبقة بارتفاع ميلها لأنماط الاستهلاك الترفي، وهو الأمر الذي يؤدي اقتصاديًا إلى تزايد الواردات من السلع الكمالية، وبالتالي إلى تضخم ميزان المدفوعات، هذا فضلًا عن أن الاستهلاك الترفي عمل على خلق فجوة كبيرة بين التطلعات الاستهلاكية لأبناء الطبقتين الوسطى والدنيا من ناحية، وبين دخولهم المتواضعة من ناحية أخرى. وقد أدى ذلك بدوره إلى سعي أبناء هذه الطبقات إلى كسب المال بأي وسيلة، وهو الأمر الذي دفع البعض منهم إلى الانحراف والفساد والسخط. الأمر الذي أدى بكثير منهم إلى التطرف وإعمال العنف.[1]

ويبدو أن الإنفاق الترفي والبذخي في السبعينيات لم يقتصر على الشرائح والفئات الطُفيلية، ومن يقلدها من الطبقات الأخرى، وإنما انطبق على طبيعة الإنفاق، ومما لا شك فيه أن سياسة القروض والمساعدات الأجنبية خلال فترة السبعينيات كانت تمثل الأداة الرئيسة لإعادة تشكيل الاقتصاد المصري والسيطرة عليه وتحديد شكل البرامج التنموية التي تتفق مع استراتيجية ومصالح الدول المقترضة. وهذا يعني أن هذه القروض والمساعدات كانت تستهدف في الأساس تدعيم التخلف، وترسيخ التبعية على المستويات السياسية والأيديولوجية والثقافية والاقتصادية.

وقد أدت أيضًا سياسة القروض والمساعدات إلى الاعتماد شبه الكلي من الحكومة المصرية على الدول الرأسمالية المتقدمة، مما يعكس التحول العميق في السياسة الخارجية

(1) سعد الدين إبراهيم: مصر تراجع نفسها، مصدر سابق، ص 246 - 247.

المصرية وتوجهاتها الأيديولوجية خلال السبعينيات مما يشير إلى عود الاقتصاد المصري للاندماج في السوق الرأسمالية العالمية، وتبعيته المالية للرأسمالية الأمريكية، فضلًا عن أن الدولة والشرائح الاجتماعية المسيطرة على الاقتصاد المصري والتي ارتبطت مصالحها بمصالح القوى الرأسمالية العالمية قد قامت بدور الوسيط في عملية التبادل غير الثقافي، وإتاحة الفرصة لعمليات التغلغل الرأسمالي، ومن ثم أصبحت تمثل أداة للرأسمالية العالمية في استنزاف الفائض الاقتصادي من خلال فوائد القروض وأرباح الموردين وشركات النقل والتأمين وغيرها.

ويشير «فؤاد مرسي»[1] إلى أن مصر السبعينيات قد تعرضت لتحولات عميقة على مستوى كل الأصعدة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، وتميزت هذه المرحلة بعدة مظاهر ترتبت على التحولات الجذرية التي ضربت بالتكوين الاقتصادي الاجتماعي في هذه الفترة، فقد أدت هذه التحولات إلى تعميق التفاوت في مستويات الدخول وإعادة تشكيل ملامح الخريطة الطبقية، حيث ازدادت الفروق والتناقضات الطبقية من جانب، وتراجع دور الدولة فيما يتعلق بتحقيق تنمية مستقلة من جانب آخر؛ فلم تكن هناك إمكانية لسد حاجات الفئات الدنيا نظرًا لتحطيم النمط الإنتاجي القديم، وعدم قدرته على المنافسة أمام إنتاجية الشركات الاستثمارية المستحدثة، مما أدى إلى تهميش قطاعات الإنتاج، وعدم قدرة هذه القطاعات التقليدية على إعادة الإنتاج بالداخل، وهروب العمال المهرة، إما إلى تلك الشركات التي تتيح دخلًا أكبر، وإما إلى الداخل بحثًا عن رزق ووسائل عيش أفضل.[2]

هذا وقد أدت هذه التحولات إلى ضرب وتهميش مصالح وفئات طبقية في هذه المرحلة، ونخص منها الطبقة الدنيا والوسطى الريفية والحضرية، وهذا على عكس سياسات وإجراءات الستينيات التي عملت على تحسين أوضاع الطبقة الوسطى والدنيا الريفية والحضرية، وإتاحة الفرصة لهذه الطبقات للالتحاق بالتعليم بمراحله المختلفة.

---

(1) فؤاد مرسي: الرأسمالية تجدد نفسها، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 147، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مارس، 1990، ص 20 - 55.

(2) أحمد مجدي حجازي: المثقف العربي والالتزام الأيديولوجي، مصدر سابق، ص 155 - 156.

وقد كانت هذه التحولات، وما ارتبط بها من سياسات قد أفادت كثيرًا الطبقة الدنيا بجناحيها الريفي والحضري، فضلًا عن أنها قد أسهمت بشكل فعال في نمو وتبلور الطبقة الوسطى بشرائحها وفئاتها الاجتماعية المختلفة والمتنوعة اقتصاديًا واجتماعيًا وثقافيًا، حيث تكونت هذه الطبقة من (المهنيين والمهندسين والأطباء والمدرسين والقضاة والمحامين وخريجي الجامعات بشكل عام) فضلًا عن المديرين العامين العاملين في مؤسسات الدولة (القطاع العام والحكومي)، وهي الفئة التي كانت تمثل ركيزة الجهاز الإداري في الدولة، والتي استمر وجودها بعد ذلك في المراحل التالية للحقبة الناصرية، فضلًا عن متوسطي الملاك الزراعيين، وكذلك أصحاب المشروعات الصناعية الصغيرة .. إلخ.

وقد أخذت الطبقة الوسطى تزداد حجمًا في ظل القرارات الاشتراكية، وهي القرارات التي أضعفت نفوذ وقوة الطبقة العليا من الساحة السياسية والاجتماعية وأفسحتها أمام نمو الطبقة الوسطى والدنيا، حيث ازدادت الأحجام النسبية للموظفين العاملين بجهاز الدولة والقطاع العام والحكومي، كما ازدادت الأحجام المماثلة لأصحاب المشروعات الصناعية التجارية المتوسطة ... فضلًا عن أصحاب الملكيات الزراعية المماثلة أيضًا.

ونظرًا لأن هذه الطبقة تميزت دائمًا بعدم التجانس من حيث أصولها الاقتصادية والاجتماعية، فإنها منذ سياسة الانفتاح قد تبنت مواقف متباينة، فمنها من عارض سياسات الانفتاح، ومنها من أيدها تمامًا من خلال تحالفها[1] مع الرأسمالية العالمية والمحلية التابعة، وقد أُطلق عليها (البيروقراطية الكومبرادورية).

ولقد كان من نتيجة ذلك أن فقدت الطبقة الوسطى الدور الذي لعبته في الستينيات، وأصبح المجتمع المصري في ظل هذه السياسة الجديدة يعاني من أزمة حقيقية بالفعل على كافة المستويات نستطيع أن نطلق عليها (أزمة مجتمعية)، ويمكن القول إن فترة السبعينيات أعادت صياغة وترتيب الأوضاع والعلاقات الطبقية كلها بلا استثناء، وأدت إلى تحلل وتفسخ بنيات وعلاقات تقليدية كانت قائمة بالفعل وظهرت بنى وعلاقات طبقية تتفق وطبيعة المرحلة.

---

(1) محمود جاد: الطبقة الوسطى المصرية، الدور والإمكانية. الندوة السنوية الأولى عن المجتمع المصري في ضوء متغيرات النظام العالمي، جامعة القاهرة، 10 - 11 مايو 1994، ص 15.

ويجب أن نشير إلى أن هذه التحولات الطبقية لم تكن منفصلة عن التغيرات الاقتصادية الجذرية والتي تمثلت في التداخل والتمفصل للأنماط الإنتاجية المتباينة، وسيطرة نمط الإنتاج الرأسمالي، وتبعية الأنماط الإنتاجية السابقة عليه، ومن ثم تتداخل القطاعات الإنتاجية داخل النمط الحديث ذاته (قطاع أجنبي وقطاع وطني خاص وقطاع عام حكومي وقطاع أجنبي وطني مختلط) .

وقد ترتب على هذا التداخل والتمفصل بعض المظاهر منها (التفاوت في معدلات الأجور، ازدياد الفوارق والتناقضات الطبقية) فضلًا عن المتغيرات الإقليمية (النفط والهجرة للدول العربية الخليجية)، فقد أسهمت الهجرة إلى الدول النفطية في ظهور فئة اجتماعية جديدة حققت مستوى مرتفعًا من الدخول، مما يجعلنا نؤكد أن الطبقة الدنيا أيضًا اتصفت بعدم التجانس خلال فترة السبعينيات وهذا يعود لطبيعة المرحلة الانفتاحية، وحيث إن بعض الفئات الدنيا مثل العمال الزراعيين والحرفيين وعمال البناء، وخدم المنازل والعاملين في مجال الخدمات من المشتغلين بالتجارة وأعمال الوساطة بمختلف ألوانها مثل الأنشطة المالية والتجارية والنقل والاتجار في السلع المستوردة، والتخزين والسياحة؟ والأنشطة غير المشروعة مثل التهريب والإتجار في العملة والسوق السوداء وغيرها.

ولكن ما حدث مع ازدياد دخول هذه الفئات الدنيا كان في مجال الدخل المطلق، أي زيادة دخولها في ذاتها في سنوات السبعينيات والثمانينيات، بينما لا يعني زيادة في مركزها النسبي في سلم توزيع الدخول، وتحسنًا في نسب توزيع الدخل بحيث يؤدي إلى تضييق الفجوة بينها وبين دخول الفئات العليا، بالإضافة إلى أن زيادة دخول هذه الفئات لا تعني بحال من الأحوال أن ثمة تغييرات جذرية قد حدثت لها على المستويين الاجتماعي والثقافي.

ومن ثم يمكن القول إن هجرة المصريين للعمل في الدول النفطية لم ترتبط بسياسة الانفتاح سوى من الناحية الزمنية مثلما الحال بالنسبة لزيادة حصيلة البترول، ولكن سياسة الانفتاح أدت إلى تسهيل التحويلات إلى الداخل وبالتالي ارتفاع دخول المهاجرين من خلال المزايا التي قدمتها مثل تخفيف القيود المفروضة في الستينيات على الهجرة وتعديل سعر الصرف لصالح المهاجرين والتوسع في تطبيق نظام الاستيراد بدون تحويل عمله.[1]

---

(1) جلال أمين: المطلق والنسبي في قضية توزيع الدخل في مصر، اليقظة العربية، السنة الأولى، العدد (3) مايو 1985، ص99.

=

ومن هنا، فإن تحسن دخول فئة المهاجرين من أصحاب الدخول الدنيا واستمراره يتوقف أساسًا على ظاهرة خارجية في الأساس. حيث إن احتمالات استمرارها أو توقفها واردة، وهو ما حدث بالفعل بعودة أعداد ليست بالقليلة من العاملين بالدول العربية بسبب انخفاض أسعار البترول؛ وبسبب تشبع سوق العمل بهذه الدول واستكمال التشييد والبناء.

ومن ناحية أخرى فإن ارتفاع أجور من عملوا بالداخل من الفئات الدنيا ولم يسافروا، يرجع في أحد أسبابه إلى انخفاض الأعداد من فئات معينة مثل الحرفيين بسبب الهجرة؛ وهو سبب لا يرجع إلى سياسة الانفتاح بالضرورة ولكن هناك أسبابًا أخرى تعود إلى هذه السياسة مثل تشجيع أنشطة الخدمات والتجارة في مجال الاستيراد والتصدير وتشجيع القطاع الخاص عمومًا.[1]

بعد العرض السابق يمكننا القول إنه إذا كانت فترة الخمسينيات والستينيات بتوجهاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية كانت تعبيرًا صريحًا عن مصالح وطموحات الطبقة الدنيا والطبقة الوسطى في كافة المجالات والمستويات (تعليمية - صحية - إسكان .. وغيرها من الخدمات)، فإن التوجهات الاجتماعية السياسية والاقتصادية خلال فترة التسعينيات كانت تعبيرًا صريحًا عن مصالح الطبقات الاجتماعية الجديدة الانفتاحية.

ومن ثم فالتغيرات التي تعرض لها المجتمع المصري خلال فترة السبعينيات على المستوى الاقتصادي وما تعكسه من تداخل وتمفصل أساليب الإنتاج المختلفة وسيطرة نمط الإنتاج الرأسمالي، وما يرتبط من أشكال للعلاقات الإنتاجية والاجتماعية قد صاحبها تغيرات أخرى مماثلة على الصعيد السياسي والأيديولوجي، وكذلك على مستوى البنية الثقافية والتعليم وأنساق القيم في المجتمع المصري بصفة عامة، ومن ثم تغير أوضاع ومكانة المثقفين المصريين وتغير توجهاتهم السياسية والفكرية والأيديولوجية بصفة خاصة.

= مزيد من التفاصيل حول سياسات الأجور في مصر، انظر:

- Waterbury, The Egypt of Nasser and Saddat, Op Cit., Pp. 430 - 431

(1) جلال أمين: المطلق والنسبي في قضية توزيع الدخل في مصر، المصدر السابق، ص 101 - 102.

ثانياً: ملامح البنية السياسية في السبعينيات والتحول إلى التعددية

إن البذور الجنينية لتوجهات النظام في فترة السبعينيات بدأت كلها في السنوات الأخيرة من حكم «عبد الناصر» فهزيمة يونيو 1967 قد أعطت فرصة للتحالف المضاد لكي يخرج من منطقة الظل التي قبع فيها سنوات طويلة وبانضمام عناصر جديدة للتحالف المضاد، وحتى رحيل عبد الناصر عام 1970 وتولي الرئيس السادات لدفة الحكم لم يؤد تلقائيًا إلى تغيير جوهري في المنطلقات، كل ما في الأمر أن النقد للفترة الناصرية أخذ لهجة أكثر ارتفاعًا وخصوصًا بعد عام 1973.

والتغير قد بدأ في أعقاب حرب أكتوبر، حيث بدأ ظهور هذا التحالف الذي التف حول الرئيس السادات، وتكون هذا التحالف ممن أضر بهم عبد الناصر اقتصاديًا واجتماعيًا ممن خضعوا لقوانين الإصلاح الزراعي وإجراءات التأميم والحراسة غيرهم ممن أضر بهم عبد الناصر سياسيًا، وفي مقدمتهم الإخوان المسلمون والجماعات الدينية الجديدة ورجال أحزاب ما قبل الثورة، إضافة إلى ذلك انضم لهذا التحالف كل من كونوا ثروات بجهودهم الذاتية في الخارج، ويودون استثمارها في مصر، ولكن في ظل سياسة اقتصادية جديدة تضمن لهم أموالهم، وكذلك انضم لهذا التحالف قيادات القطاع العام ومثقفو الطبقات الوسطى والعليا والليبراليون الذين اشتد توقهم لانفتاح ديموقراطي حقيقي يصاحب الانفتاح الاقتصادي، حتى العمال والفلاحين وأبناء الطبقة الوسطى وهم العمود الفقري للتحالف الناصري لم يعترضوا في البداية على سياسات السادات.[1]

كانت هذه هي الفئات التي التفت حول السادات عند بداية حكمه. ويمكن إيجاز هذه السياسة في ثلاث نقاط:

(أ) على الصعيد الدولي: المطالبة بعلاقات وثيقة مع الولايات المتحدة الأمريكية ودول أوروبا الغربية مع الدعوى لتقليص العلاقات مع السوفييت والمعسكر الشرقي الاشتراكي، وارتبط بمجموعة إجراءات منها طرد السوفييت من مصر والتصالح مع إسرائيل وتوطيد العلاقات مع الغرب بعد ذلك.

---

(1) سعد الدين إبراهيم: مصر تراجع نفسها، مرجع سابق، ص 230 - 237.

(ب) على الصعيد الداخلي: ضرب التجربة الناصرية والهجوم على ثورة يوليو وإنجازاتها سواء القطاع العام أو السد العالي أو الصناعات الثقيلة والتهجم على الاشتراكية، وبالتالي إجهاض أي محاولة للتنمية والدعوة إلى الاقتصاد الرأسمالي الحر.

(جـ) وعلى الصعيد السياسي: تم حل الاتحاد الاشتراكي وإقامة نظام سياسي يقوم على تعدد الأحزاب مع تغليف ذلك بالدفاع ذلك بالدفاع عن الحرية السياسية.[1]

ويمكننا القول إن أسباب الانتقال من صيغة التنظيم الواحد إلى صيغة التعدد الحزبي المقيد ترافقت مع ثلاثة تطورات مهمة:

(أ) حملة الهجوم التي شنها النظام والإعلام المصري على فترة التحول الاشتراكي في الستينيات.

(ب) استفحال الأزمة الاقتصادية وزيادة الضغوط الخارجية على صانعي القرارات والسياسات الاقتصادية.

(ج) إعادة العلاقات الدبلوماسية المصرية الأمريكية وإلغاء المعاهدات المصرية السوفييتية.

هذه التطورات الثلاثة تمثل العوامل الأساسية التي يمكن في إطارها فهم الأسباب التي دفعت إلى الانتقال من صيغة التنظيم السياسي الواحد إلى صيغة التعدد الحزبي المقيد، الأمر الذي يمكن أن يتضح من العرض التالي:

(1) وهم التعددية في ظل رأسمالية الدولة التابعة:

إذا كان نظام الرئيس السادات طول الفترة من 1970 - 1973 ظل مستندًا إلى المبادئ العامة للنظام السابق، فقد بدأت بعد حرب أكتوبر مرحلة تشكيل المشروع الاقتصادي الاجتماعي الخاص بالرئيس السادات، والذي يختلف عن نظام المشروع الاقتصادي السياسي في أساسياته قبل 1973.

---

(1) صلاح منسي: الفكر الليبرالي في السبعينيات في ندوة: الأنتجنسيا العربية، مصدر سابق، ص 510 - 511.

وقد شهد العام 1974 الأخذ بثلاث وثائق تشكل في مجموعها طرحًا للملامح العامة الأولية لهذا المشروع:

الأولى: ورقة أكتوبر بالرغم من تأكيد الرئيس السادات في الورقة على أنها لا تنسخ الميثاق، إلا أنه أُريد لها في واقع الأمر أن تكون بديلًا له، ولم يكن طرحها للاستفتاء سوى محاولة لإكسابها صفة الوثيقة الشعبية التي تكتسب مصداقية خاصة، وتجعل منها وثيقة الالتزام الأساسية للمرحلة المقبلة، وبعبارة أخرى أُريد للورقة أن تكون بمثابة فلسفة فكرية جديدة للنظام لها الأولوية على ما عداها، وعلى الميثاق بالتحديد.

الثانية: قانون استثمار رأس المال العربي والأجنبي والذي مثل أول وثيقة اقتصادية أساسية تعبر عن الفلسفة الاقتصادية الجديدة للنظام.

والثالثة: ورقة تطوير الاتحاد الاشتراكي العربي والتي مثلت هي الأخرى بداية طرح مفهوم جديد للتنظيم السياسي لم يكن أيضًا هو مفهوم النظام السابق[1].

وبدأ التطبيق العملي للمشروع عام 75 - 1976، هذا وكان المشروع الساداتي قائمًا برمته على طرح نقيض كامل لمشروع النظام السابق، وترافقت الصيغة التعددية مع هجوم الرئيس السادات الكاسح على تجربة التطبيق الاشتراكي في الستينيات بكل ما كانت تمثله مع إطلاق العنان لحملة الهجوم في الصحافة المصرية على كل رموز عهد عبد الناصر.

ولقد جاء كتاب «توفيق الحكيم» «عودة الوعي» الذي أدان فيه مرحلة الستينيات وسياسات عبد الناصر التي رأى أنها كانت تخدم الزعيم دون الناس، بالإضافة إلى افتقادها للحريات السياسية ليعطي إشارة البدء للطبقة الجديدة لكي تقود حملة لا هوادة فيها على إنجازات الثورة، وتبشر بنظام اقتصادي اجتماعي قائمًا على الحرية الفردية، وكانت البداية في

---

(1) السيد زهرة: أحزاب المعارضة والانفتاح الاقتصادي في مصر، دار الموقف العربي (بدون تاريخ) ص 66 - 67.

مزيد من التفاصيل حول التحول من التنظيم الواحد إلى التعدد الحزبي، انظر:

- محمد نور فرحات: التعددية السياسية في العالم العربي، الواقع والتحديات، مجلة الوحدة، السنة الثامنة، العدد 91، إبريل 1992، ص 7 - 15.

مناقشة تطوير الاتحاد الاشتراكي؛ ففي مناقشاتهم أظهروا عداءً شديدًا لتحالف قوى الشعب العامل، وضيقهم بالاتحاد الاشتراكي الجامع لطبقات التحالف وبخاصة العمال والفلاحين. وينتهون في مناقشاتهم إلى المطالبة بأن يكون الاتحاد الاشتراكي حزبًا للوسط الرأسمالي.[1] وقد طالب البعض من أمثال.[2]

(2) تفاقم التناقضات الطبقية وظهور الحاجة إلى التعددية الحزبية:

عندما بدأ الحوار حول المنابر والأحزاب عام 1975 كان قد مضى عام تقريبًا على تطبيق سياسة الانفتاح الاقتصادي، ولقد نتج عن تطبيق سياسة الانفتاح ظهور تناقضات طبقية حادة وصلت إلى درجة يستحيل معها الجمع بين هذه الطبقات في إطار تنظيم سياسي واحد، كما حدث في الستينيات، ومن ثم أصبح هناك مطلب ملح لتشكيل هذه الطبقات في إطار تنظيمات تعبر عنها.

وكان من الواضح أن التفاوت الطبقي والتناقضات الاجتماعية الحادة التي أعقبت سياسة الانفتاح يمكن أن تنفجر في صورة صراع سياسي مفتوح يهدد استقرار النظام، ومبررات هذا الاحتمال تمثلت بالفعل في الجدل السياسي الحاد الذي شهده المجتمع المصري بين القوى والتيارات السياسية المختلفة وأيضًا الحركات الطلابية النشطة التي أزعجت النظام القائم في 72 - 1976، والتي طالبت بتطبيق الديموقراطية والحاجة إلى مراجعة طبيعة التحالف، والذي تمثل في الأخذ بنظام التعددية الحزبية؛ وهذا يعني أن البحث عن صيغة تعددية تحتوي أو تستقطب

---

(1) صلاح منسي: الفكر الليبرالي في السبعينيات، مصدر سابق، ص 513 - 514.

(2) فكري أباظة ومصطفى البرادعي وصالح جودت وإبراهيم سعدة والحمامصي ومصطفى أمين ونجيب محفوظ وعثمان أحمد عثمان، بإلغاء قوانين الثورة ويندوون بها على كل المستويات وإلغاء مجانية التعليم وإلغاء نسبة 50 % عمال وفلاحين. وتغيير قانون الإصلاح الزراعي ويكتب نجيب محفوظ الكرنك وإحسان عبد القدوس عن مجرمي الثورة ومصطفى أمين قصة (لا) وسنة أولى سجن نقدًا للثورة والنظام وكل الإنجازات التي حققتها الثورة.

مزيد من التفاصيل حول الهجوم على الثورة وإنجازاتها انظر:

- مجلة الطليعة، عدد أكتوبر، 1974، ص 107.
- جريدة الجمهورية عدد 20/8/1974، وعدد 15/9/74 وجريدة الأخبار عدد 18/1/75.
- مجلة الطليعة عدد يوليو، 1975، ص 24، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية.
- طارق البشري: الديموقراطية ونظام 23 يوليو 1952، القاهرة، 1987

التناقضات الاجتماعية الناتجة عن الانفتاح وتحتوي أيضًا الصراعات المختلفة المترتبة على ذلك، مما كان يعد مطلبًا أساسيًّا للنخبة السياسية في ذلك الوقت.[1]

وفي ظل كل هذه الظروف المحلية والتطورات الخارجية والتي انعكست على تغير توجهات النظام السياسي نحو الغرب الرأسمالي بعامة، والأمريكي بخاصة تغيرت الخريطة السياسية من جانب كما أدت هذه التطورات أيضًا إلى تدعيم وتعميق الفروق والتناقضات الطبقية، حيث ظهرت طبقات جديدة، وارتبطت مصالحها بالرأسمالية العالمية والرأسمالية المحلية، واختفت طبقات اجتماعية أخرى وتدهورت مكانتها ومراكزها السياسية والاجتماعية التي كانت تحتلها خلال الحقبة الناصرية من جانب آخر.

وفي ظل هذه التطورات الاجتماعية والسياسية اتجه النظام السياسي إلى الأخذ بنظام التعددية الحزبية؛ وذلك بهدف تقليل حدة التناقضات الطبقية الداخلية من ناحية، وكمحاولة لتحقيق الاستقطاب السياسي من خلال تمثيل الفئات الاجتماعية المتباينة في السلطة السياسية من ناحية أخرى.

(3) إشكالية الديموقراطية والعلاقة بين المثقف والسلطة:

لا شك أن التحولات التي شهدها النظام السياسي المصري في السبعينيات لا يمكن فصلها عن السياسات الداخلية والخارجية الأخرى التي اتبعها النظام، ومنها كما أشرنا توطيد العلاقات مع الغرب واتفاقية السلام مع إسرائيل، وانتهاج سياسة الانفتاح الاقتصادي. ومن هذه التحولات عملية الديموقراطية الشكلية التي قام بها النظام للحصول على الدعم والتأييد الغربي وكانت مجرد شكل وليست تعبيرًا عن مطالب شعبية داخلية وحقيقية.

ويشير محمد سيد أحمد[2] إلى أن التحول الديموقراطي الذي قام به السادات لم يكن نابعًا عن إيمان عميق بقيمة الديموقراطية، بل هو تحول أراد به في الجوهر إثبات ولائه للغرب أو

(1) علي الدين هلال: المشكلة السياسية في مصر والانتقال إلى تعدد الأحزاب في: علي الدين هلال، مصطفى كامل السيد، إكرام بدر الدين، تجربة الديموقراطية في مصر (70 - 1981)، القاهرة، المركز العربي للبحث والنشر، 1982، ص 37 - 39.

(2) محمد سيد أحمد: مستقبل النظام الحزبي في مصر، القاهرة، دار المستقبل العربي، 1984، ص 30.

انتمائه إلى نظام الغرب وقيمه، لقد كان عربونًا لأمريكا ليثبت به صلاحية مصر لتلقي معونات وتوفير مناخ من الليبرالية الاقتصادية حتى تكتسب سياسة الانفتاح الاقتصادي مصداقيتها في ضوء مناخ من الليبرالية السياسية.

نستخلص مما سبق أن النظام السياسي قد سعى لإقامة تحالفات وتوازنات على المستوى الداخلي ليضمن البقاء والاستمرار وكسب الشرعية، وخلق مصادر للدعم والتأييد السياسي. ولتحقيق هذا الهدف فقد تحالف مع جماعات الإسلام السياسي وهو ما يبرر تصاعد دور جماعة الإخوان المسلمين والتيارات الإسلامية داخل الجماعات المصرية، وذلك بهدف تحييد التأثيرات الأيديولوجية لليسار الذي كان ينادي بالعدالة الاجتماعية والقومية العربية، وعليه فقد هاجم النظام التيار اليساري مؤكدًا أنه لا يتفق مع تقاليد المجتمع المصري، ولا مع طبيعة المرحلة الجديدة التي وصفت فيها الدولة بأنها دولة العلم والإيمان.[1]

ومن هنا، فإن الديموقراطية في السبعينيات قد افتقدت للمصداقية وتعرضت لأكثر من انتكاسة، تبلورت في شكل صدامات مستمرة مع المثقفين من داخل أحزاب المعارضة ومن خارجها؛ فضلًا عن إصدار العديد من القوانين المقيدة للحريات والمعوقة للتحول الديموقراطي. وكان من نتيجة ذلك:

(أ) انتفاضة يناير 1977 (مظاهرات الخبز) لقد أكد السادات مرارًا على أنه بفضل سياساته الاقتصادية الإصلاحية تمكنت مصر من استعادة الثقة الدولية في الاقتصادها. وتمثل أحد الإنجازات المهمة في استعداد المؤسسات المانحة لتقديم المزيد من المساعدات والقروض لمصر، إلا أن التكلفة الاجتماعية والاقتصادية لهذه السياسات كانت باهظة، فقد أدى القرار المفاجئ برفع الدعم عن سلع أساسية لعامة الناس إلى انتشار الأخطار، وعمت المظاهرات معظم المدن المصرية الرئيسة في وقت واحد، وأسفرت الصدامات العنيفة مع جهاز الشرطة عن قتل نحو (79) شخصًا إصابة نحو ألف شخص واعتقال نحو (1250).

---

(1) حمدي عبد الرحمن حسن: إشكالية التحول الديموقراطي وطبيعة العلاقة السياسية في مصر. ورقة مقدمة للندوة السنوية (المجتمع المصري في ضوء متغيرات النظام العالمي). القاهرة، 10 - 11 مايو 1994، ص 6.

وقد تحمل اليسار مسئولية هذه الأحداث التي أطلق عليها السادات بسخرية شديدة (انتفاضة حرامية)، وقد استجاب النظام لأحداث يناير 1977 بإصدار مجموعة كبيرة من القوانين المقيدة للحريات. ومن جهة أخرى يبدو أن الانتفاضة كانت لها علاقة عضوية مباشرة بسفر السادات للقدس في نوفمبر من العام نفسه، حيث حاول السادات تصوير مبادرة السلام على أنها كانت لتحقيق الرفاهية والرخاء للشعب المصري. وكان من نتيجة تلك الزيارة أن اشتدت حدة المواجهة بين النظام والمعارضة بعد زيارة القدس، وهو ما دفعه إلى إصدار مجموعة من القوانين المقيدة للحريات في مايو 1987، وترتب على هذه الانتكاسات قيام كل من حزبي (الوفد والتجمع) بتجميد أنشطتها السياسية في يونيو من العام نفسه.[1]

هذا وقد قام السادات بإجراء استفتاء على معاهدة السلام وإعادة تنظيم الدولة، وقد جاءت نتيجة الاستفتاء مؤيدة للحكومة بنسبة 99.9 % من جملة الأصوات الصحيحة، ولا شك أن هذه الإجراءات أفضت من الناحية السياسية إلى استبعاد عدد كبير من قيادة المعارضة من مسرح الحياة السياسية، كما وضعت كثيرًا من القيود على حرية الصحافة ولاسيما تلك المعارضة لتوجهات الحكومة.

وبناء عليه، فقد تم إجراء انتخابات برلمانية عام 1979، وكان الهدف من ورائها تحقيق أغلبية كبيرة للحزب الوطني الديموقراطي الذي يرأسه رئيس الجمهورية، ومن ثم شهدت هذه الانتخابات أعمال تزوير لم يسبق لها مثيل حيث استخدمت الحكومة كافة السبل المتاحة والممكنة للتأثير على نتيجة الانتخابات وللحفاظ على الديكور الديموقراطي تم تدبير (29) مقعدًا فاز بها حزب العمل الاشتراكي وثلاثة مقاعد لحزب الأحرار، وعشرة مقاعد للمستقلين، بينما احتفظ الحزب الوطني الديمقراطي بنسبة 88.7 % من إجمالي مقاعد مجلس الشعب.[2]

---

(1) حمدي عبد الرحمن: إشكالية التحول الديموقراطي في مصر، مصدر سابق، ص 7.
مزيد من التفاصيل حول هذه السياسات والإجراءات للنظام السياسي، انظر:
- محمد سيد أحمد: مستقبل النظام الحزبي في مصر، مصدر سابق، ص 37 - 38.

(2) علي الدين هلال وآخرون: الانتخابات البرلمانية في مصر من سعد زغلول إلى حسني مبارك، في علي الدين هلال (محرر) التطور الديموقراطي في مصر: قضايا ومناقشات، القاهرة، مكتبة نهضة مصر الشرق، 1986، ص 260 - 264.
- انظر جدول رقم (1) في حمدي عبد الرحمن، إشكالية التحول الديموقراطي في مصر، ص 7.

يوضح هذا الجدول الانتخابات عام 1979.

جدول رقم (1)

الحزب	عدد المرشحين	عدد المقاعد	النسبة المئوية في المجلس
الحزب الوطني الديموقراطي	362	330	88.7
حزب العمل الاشتراكي	182	29	7.7
حزب الأحرار	87	3	0.9
حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي	34	-	-
المستقلون	1192	10	2.7
المجموع	1875	372	100

يتضح من الجدول أن الحزب الوطني هو الأداة الفعالة لتحقيق السيطرة والهيمنة السياسية للنخب الحاكمة، فهو لا يسعى إلى تعميق حقيقي للمشاركة السياسية للمواطنين بقدر ما يهدف إلى إضعاف الأحزاب الأخرى المعارضة، والتحكم في عمليات التعددية الحزبية؛ ولذلك طالبت أحزاب المعارضة مرارًا وتكرارًا بالفصل بين الحزب الوطني ومؤسسات الدولة وتنحي رئيس الدولة عن رئاسة الحزب الحاكم، وأن يظل رئيسًا فوق الأحزاب، إلا أن هذا المطلب عادة ما كان يقابل بالرفض على أساس ضرورة المحافظة على استقرار البلاد وضمان مصالحها العليا.

وعلى الرغم من رحيل السادات عام 1981، إلا أن الحزب الوطني لا يزال في الإدراك المصري الشعبي هو حزب السادات، وهو يمثل منذ تأسيسه الحزب المهيمن على كافة مستويات وسائل الإعلام، وكذلك على مستوى المجالس التشريعية سواء على المستوى القومي أو المحلي.

ومما يدعم سيطرة وهيمنة الحزب الوطني الديموقراطي صعوبة الفصل بين أجهزته الحزبية والأجهزة الحكومية، ولاسيما وزارة الداخلية. فوزيرا الداخلية والحكم المحلي دائمًا عضوان في المكتب السياسي للحكومة وهو أعلى سلطة تنفيذية تتحكم في كافة الأنشطة الحزبية ابتداءً من اختيار من يتحدثون باسم الحزب في المناسبات والاجتماعات العامة، وانتهاء باختيار المرشحين للمناصب العامة, وعليه فإن النجاح الذي يحققه الحزب الوطني في الانتخابات العامة لا يرجع بالضرورة إلى شعبيته الواسعة أو قوة هيكله التنظيمي، وإنما يعتمد أساسًا على قوة

جهاز ومؤسسات الدولة التي ترتبط بالحزب وتمكنه من السيطرة على عملية نشر المعلومات في المجتمع، بل الأكثر من ذلك التحكم في نتائج الانتخابات ولو من خلال أعمال التزوير.[1]

والأكثر من ذلك أن الانضمام للحزب الوطني يعتبر ولو من الناحية الواقعية، شرطًا لازمًا للتعيين في المناصب العليا بالدولة، وبعبارة أخرى موجزة أصبحت عضوية الحزب الحاكم والحصول على تأييده في الانتخابات العامة البرلمانية أوالمحلية مطلبًا ضروريًّا لذوي الطموح من المواطنين، وهذا وعلى صعيد آخر فإن أخطر إشكاليات الديموقراطية في مصر تتمثل في وجود مجموعة كبيرة من القوانين الاستثنائية المقيدة للحريات، صحيح أنها صدرت في الفترة الساداتية إلا إنها لم تلغ ولا تزل سارية المفعول حتى اليوم ومن أبرز هذه القوانين:

(أ) التحذير من إقامة أحزاب على أساس الطبقة والطائفة والانتماء الجغرافي، أو على أساس التفرقة بسبب العقيدة الدينية أو العنصر أو الجنس.

(ب) ضرورة تميز أي حزب جديد عن الأحزاب القائمة من حيث البرنامج والأهداف.

(جـ) عدم ارتباط الحزب بأية جهة سياسية أجنبية ومن أخطر هذه الشروط المقيدة لتأسيس أحزاب جديدة ما ورد في القانون من ضرورة ألا يكون من مؤسسي الحزب من تتوافر أدلة على قيامه بالدعوة أو المشاركة في الدعوة أو الترويج بأي طريقة لأية مبادئ تتنافي مع قانون حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعي، وهو القانون الذي صدر في مايو 1978 ويعتبر من أهم القوانين المقيدة للحريات في مصر.[2]

ورغم مطالبة العديد من المثقفين بمختلف انتماءاتهم الأيديولوجية والسياسية بالإضافة إلى القوى والتنظيمات السياسية المصرية بالمزيد من الحريات العامة، والتوسع في الممارسة الديموقراطية من خلال السماح للقوى المحرومة بإنشاء أحزاب خاصة بها مثل التيار الإسلامي المعتدل وتعديل الدستور بما يعزز الممارسة الديموقراطية، فإن السلطة السياسية رفضت كافة هذه المطالب، بل وأصدرت المزيد من القوانين المقيدة لحرية وعمل الأحزاب السياسية ونشاطات

---

(1) حمدي عبد الرحمن: إشكالية لتحول الديموقراطي، مصدر سابق، ص 16 - 17.
(2) حمدي عبد الرحمن: إشكالية التحول الديموقراطي، مصدر سابق، ص 16 - 17.

المثقفين المختلفة. ومن هذه القوانين قانون حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعي، قانون الحراسة وتأمين سلامة الشعب، قانون حماية محاكم أمن الدولة وقانون الطوارئ وقانون سلطة الصحافة، ورغم أن الممارسة الديموقراطية شهدت هامشًا أوسع من الحريات.

ولاسيما حرية التعبير في فترة حكم «الرئيس مبارك» مقارنة بفترة حكم السادات، فإن ذلك لا يقلل من خطورة ترسانة القوانين الاستثنائية التي تظل سيفًا في أيدي السلطة التنفيذية تعبر عنه كيفما شاءت ومجرد الإبقاء على هذه القوانين الاستثنائية والمقيدة للحريات يعتبر من أبرز معوقات الديموقراطية في مصر، ويعبر عن ذلك انتخابات أعوام 1984، 1987، 1990 ويمكننا من خلال مقارنة بين نسبة التمثيل أن تكشف عن مواقع الأحزاب قدراتها على التعبير عن القضايا الجماهيرية المحلية في هذه الفترة.[1]

يوضح الجدول الانتخابات البرلمانية عام 1984.

جدول رقم (2)[2]

الحزب	عدد الأصوات الصحيحة	%	عدد المقاعد	%
الوطني الديموقراطي	3756359	72.99	390	% 87
الوفد الجديد	778131	15.12	58	% 13
العمل الاشتراكي	364040	7.07	-	-
الأحرار	33448	0.65	-	-
التجمع الوحدوي	214587	4.17	-	-
المجموع	5145565	% 100	448	% 100

(1) إيمان محمد حسن، وظائف الأحزاب السياسية في النظم التعددية المقيدة، دراسة حالة حزب التجمع في مصر (1976 - 1991) في كتاب الأهالي رقم 54، القاهرة، 1995، ص 366 - 376.
مزيد من التفصيل حول التعددية الحزبية المقيدة، انظر:
- خالد محيي الدين: مستقبل الديموقراطية في مصر، كتاب الأهالي، العدد الأول، القاهرة، 1984.
- عادل حسين: نحو فكر عربي جديد، الناصرية والتنمية والديمقراطية، القاهرة، دار المستقبل العربي، 1985.

(2) مزيد من التفاصيل حول الانتخابات البرلمانية في مصر، انظر: علي الدين هلال وآخرون الانتخابات البرلمانية في مصر من سعد زغلول إلى حسني مبارك، في علي الدين هلال (محرر) التطور الديموقراطي في مصر: قضايا ومناقشات، القاهرة، مكتبة نهضة مصر الشرق، 1986، ص 260 - 264.

ويتضح من البيانات الواردة بالجدول والخاصة بالعملية الانتخابية عام 1984، أن هناك مجموعة من الاعتبارات نوضحها فيما يلي:

(أ) أن هذه الانتخابات كانت أول اختبار حقيقي للرئيس مبارك، وكانت تحت إدارته فقد أعلن أن الانتخابات هذه المرة ستكون طبقًا لنظام القوائم النسبية، وهي أنه يجب على كل حزب سياسي أن يحصل على 8 % من الأصوات الصحيحة كحد أدنى للدخول إلى البرلمان؛ ومعنى ذلك أنه يجب أولًا على الحزب أن يحصل على 8 % من مجموع الأصوات الصحيحة على مستوى جميع الدوائر الانتخابية، وعلى الرغم من معارضة أحزاب المعارضة على هذا النظام الانتخابي إلا أنها شاركت في هذه الانتخابات ولم تتمكن من اجتياز نسبة الـ 8 % سوى حزب الوفد الذي تحالف مع جماعة الإخوان المسلمين.

(ب) هذا وشهدت هذه الانتخابات أعمال عنف لم يسبق لها مثيل فقد لقي أحد مرشحي حزب العمل مصرعه بالأقصر، واختطف ابن مرشحي الوفد النشيطين وعثر على جثته في اليوم الثاني، بالإضافة إلى هيمنة وسائل الإعلام واستخدامها أساليب الضغط والترهيب للتأثير على نتيجة الانتخابات مما أدى بأحزاب المعارضة إلى أن تلجأ للقضاء للطعن في دستورية قانون انتخابات 1984 وصدر حكم من المحكمة في مايو 1987 بعدم دستورية هذه الانتخابات.[1]

وكان هذا الحكم حافزًا لأحزاب المعارضة للمطالبة بإصلاحات سياسية ودستورية كاملة تسمح بانتخاب رئيس للجمهورية مباشرة من الشعب، وقد استجاب الرئيس مبارك لبعض مطالب المعارضة وأحكام القضاء، فقام بتعديل قانون الانتخابات وتم إجراء انتخابات 1987 التي تميزت بعدد من الملامح الأساسية لعل من أبرزها:

(أ) تزايد نسبة المعارضة في مجلس الشعب من 13 % في انتخابات 1984 إلى 22.23 % وتناقصت بالمقابل مقاعد الحزب الوطني في المجلس من 87 % إلى 77.78 % .

(1) علا أبو زيد: الإطار القانوني والسياسي للتعددية الحزبية من (76 - 1992) ورقة مقدمة لندوة المشاركة السياسية في مصر، القاهرة، مركز البحوث العربية 25 - 26 ديسمبر 1993، ص 14 - 15.

هذا الجدول يوضح الانتخابات البرلمانية عام 1987.

جدول رقم (3)[1]

الحزب	عدد الأصوات الصحيحة	%	عدد المقاعد	%
الوطني الديموقراطي	4751758	69.62	308	68.75
تحالف العمل الاشتراكي	10163525	17.05	56	12.50
الوفد الجديد	746024	10.93	36	8.04
التجمع الوطني الوحدوي	150750	2.21	-	-
الأمة	13031	0.19	-	-
مستقلون (وطني)	-	-	40	8.93
مستقلون (معارضة)	-	-	8	1.78
المجموع	6824908	100	448	100

(ب) الاعتراف الواقعي ببعض القوى السياسية غير المشروعة مثل جماعة الإخوان المسلمين، والتيارات الماركسية والشيوعية، حيث شاركت هذه الجماعات في الانتخابات وحصلت من خلال بعض أعضائها على مقاعد تمثل المستقلين في مجلس الشعب؛ بل إنه من خلال الإخوان المسلمين استطاع حزبا العمل والأحرار أن يكون لكل منهما ممثلان في مجلس الشعب منذ انتخابات 1979.

على أن المعارضة استمرت في انتقادها لنظام «مبارك»، واتهمت البرلمان بعدم الدستورية، وقد صدر حكم قضائي بالفعل من المحكمة الدستورية في مايو 1990 يقضي ببطلان مجلس الشعب منذ انتخابه. وللمرة الثانية استجاب «الرئيس مبارك» لحكم المحكمة الدستورية العليا وأصدر قرارًا جمهوريًا في سبتمبر 1990 بوقف أعمال ونشاط مجلس الشعب، ودعوة الناخبين للاستفتاء على حله وبعد موافقة الناخبين على حل مجلس الشعب أُجريت انتخابات جديدة في 1990 على أساس قانون الانتخاب الفردي.

على أن اللافت للنظر في هذه الانتخابات هو مقاطعة أحزاب المعارضة (العمل الوفد،

(1) انظر: جدول رقم (3) في حمدي عبد الرحمن، إشكالية التحول الديموقراطي، ص 11.

الأحرار) للعملية الانتخابية؛ وذلك لعدم موافقتها على قانون الانتخابات ومطالبتها بوجود ضمانات لحرية ونزاهة الانتخابات.

وهذا الجدول يوضح طبيعة العملية الانتخابية ونسبة التمثيل في نوفمبر 1990. [1]

يوضح الجدول الانتخابات البرلمانية عام 1990.

جدول رقم (4)

الحزب	المرشحون	عدد المقاعد	%
الوطني الديموقراطي	439	255	58.2
التجمع	28	6	1.4
الأمة	33	-	-
مصر الفتاة	19	-	-
الخضر	19	-	-
الاتحاد الديموقراطي	3	-	-
مستقلون (وطني)	800	95	21.7
مستقلون (معارضة)	1335	82	18.7
المجموع	**2676**	**438**	**100**

يوضح هذا الجدول بعض ملامح التحسن الذي شهدته خبرة التعددية السياسية في ظل فترة «حسني مبارك» بالمقارنة بفترة سلفه السادات، حيث عمد مبارك إلى تمكين السلطة القضائية من أن تلعب دورًا فاعلًا في تدعيم الديموقراطية، فقد بات واضحًا أن نظام الحزب المسيطر الحالي قد فشل في تحسين إنجاز النظام على كافة الأصعدة السياسية (الاقتصادية- الثقافية - الاجتماعية) داخليًا وخارجيًا أو تدعيم قدرته على حل المشكلات الملحة التي تواجه المجتمع. ومن هنا يمكن تبرير مطالب المعارضة للرئيس بأن يظل فوق الأحزاب رئيسًا لكل المصريين. [2]

(1) حمدي عبد الرحمن، إشكالية التحول الديموقراطي في مصر، مصدر سابق، ص 11 - 13.
مزيد من التفاصيل حول انتخابات 1984 - 1987 - 1990 يمكن مراجعة:
- علي الدين هلال، وآخرون: الانتخابات البرلمانية في مصر من سعد زغلول إلى حسني مبارك، مصدر سابق، ص 265 - 275.

(2) حمدي عبد الرحمن: إشكالية التحول الديموقراطي في مصر، مصدر سابق، ص 13.

مما سبق يمكننا القول إن حكام مصر كانوا دائمًا على وعي بحقيقة العلاقة التاريخية بين الحاكم والمحكوم، وهي العلاقة الاستبدادية والسلطوية وليس أدل على ذلك من حديث الرئيس السادات «لأحمد بهاء الدين» حيث أشار إليه قائلا[1]. فليس هناك أدنى شك في أن الخطاب السابق يعكس وعي الرئيس المسئول عن الدولة بحقيقة أنه أساس العلاقة السياسية، وأن إرادته لا تعلوها إرادة أخرى؛ ولذلك فإن السادات كان على يقين تام بأنه مانح للديموقراطية والتعددية الحزبية، وأنه قادر على الحصول على المقابل على ضمانات وقيود في ممارسة الديموقراطية بما يكفل عدم تعديها الحدود التي يرسمها لها. أليس هو القائل بأن الديموقراطية لها أنياب؟ ويبدو أنه آخر عهده كان يفكر في التراجع عن هذه المنحة الديموقراطية.

وكان من نتيجة ذلك تعثر الديموقراطية ومسيرة التحول الديموقراطي، وبالتالي ظهرت العديد من الجماعات التي تنتمي إلى الأقلية الراديكالية الإسلامية، وأصبحت تمثل أحد التحديات الخطيرة التي تواجه الديموقراطية في مؤسسات الدولة والمجتمع. وقد ظهر هذا التيار الراديكالي الذي يؤمن بالعنف سبيلًا لتحقيق غايته وأهدافه منذ السبعينيات حينما تخلى الجيل القديم من الإخوان المسلمين عن دائرة العنف، فقد انفصلت عن التيار الإصلاحي جماعات صغيرة الحجم، لكنها جيدة التنظيم وانتهجت أساليب العنف خلال عقدي السبعينيات والثمانينيات. ومن أبرز الأحداث العنيفة التي قاموا بها الهجوم على الفنية العسكرية عام 1974، وقتل الشيخ الذهبي وزير الأوقاف الأسبق عام 1977، واغتيال الرئيس السادات عام 1981. [2]

وليس ثمة شك في أن السياسات والإجراءات التي تبناها ونفذها النظام السياسي خلال عقد السبعينيات من جانب، وتراجع دور الدولة في عملية التنمية الاجتماعية والاقتصادية وترك العنان للرأسمالية المحلية والأجنبية للقيام بهذا الدور في كافة المجالات والقطاعات

(1) يا أحمد «عبد الناصر وأنا آخر الفراعنة هو عبد الناصر كان محتاج لنصوص علشان يحكم بها ولا أنا محتاج لنصوص؟ السلطات اللي أنت بتتكلم عليها أنا حاططها للي هاييجوا بعدي بقي رؤساء عاديين ... محمد وعلي وعمر ها يحتاجوا النصوص دي علشان يمشوا شغلهم».

(2) أحمد بهاء الدين محاوراتي مع السادات، القاهرة، دار الهلال، الطبعة الثانية، 1987، ص 64.

مزيد من التفاصيل حول ظهور الجماعات الإسلامية، انظر:

- علا أبو زيد: الإطار القانوني والسياسي للتعددية الحزبية، مصدر سابق، ص 22 - 25.

من جانب آخر، هذا بالإضافة إلى الممارسات التي قام بها النظام السياسي لقمع الحريات وتكبيل المثقفين، و إعاقة نموهم الفكري والسياسي؛ فضلًا عن ازدياد معدلات التفاوت الطبقي وتفاوت معدلات الدخول بشكل عام ... إلخ، كل هذه الأمور لعبت دورًا مؤثرًا وفعالًا في ظهور وتنامي التنظيمات السرية (غير المعلنة) والتي رأت أن الأسلوب الأمثل لتحقيق أهدافها يتمثل في العنف واستخدام القوة، حيث شهدت المرحلة حوادث كثيرة لعنف اتخذ النظام منها موقفًا عدائيًا استخدم كافة الأساليب والوسائل لقمعها والسيطرة عليها.[1] وقد تراوحت هذه الأساليب بين التعذيب والاعتقال أحيانًا، والاستقطاب والاستمالة أحيانًا أخرى.

ومن ثم، فالمناخ السياسي والثقافي الذي ساد خلال هذه المرحلة كانت له تأثيراته السلبية على أوضاع ومكانة المثقفين على اختلاف توجهاتهم الفكرية والأيديولوجية سواء الذين ينتمون للتيار الإسلامي السلفي، أو الذين ينتمون للتيار الاشتراكي أو العلماني، مما أثر على حجم ونوعية الإنتاج الثقافي والفكري الذي قدمه هؤلاء المثقفون خلال تلك المرحلة.

غير أن هذه الأمور قد استمرت وازداد انتشارها منذ بداية التسعينيات؛ فنمو وتنامي الجماعات المتطرفة والتي اتخذت من العنف أسلوبًا لتحقيق أهدافها، على الرغم من أنها لا تمتلك مشروعًا حضاريًا واضحًا، قد دفع النظام السياسي في يوليو 1992 إلى استصدار قانون لقمع هذه الجماعات أُطلق عليه قانون الإرهاب، والذي اعتبر ممارسات الجماعات المتطرفة جريمة عقوبتها الإعدام.

يبقى القول إن غياب الديموقراطية الحقيقة- على الرغم من أن الخطاب السياسي الرسمي كان يؤكد باستمرار على الحريات السياسية وحرية الفكر- قد أدى إلى استبعاد كثير من المثقفين من دائرة السلطة، وصنع القرار السياسي، حيث حرص النظام السياسي خلال السبعينيات على استبعاد هذه الفئات من المراكز القيادية في كثير من المجالات: الفن، الفكر، الثقافة .. إلخ وذلك من خلال حملات الاعتقالات المكثفة التي شهدتها مرحلة السبعينيات.[2]

---

(1) حمدي عبد الرحمن: إشكالية التحول الديموقراطي في مصر، مصدر سابق، ص 21.

(2) مزيد من التفاصيل حول سياسات السبعينيات وإشكالية الديموقراطية في مصر، انظر: غالي شكري، الثورة المضادة في مصر، مصدر سابق، ص 412 - 413.

- خالد محيي الدين، مستقبل الديموقراطية في مصر، مصدر سابق، ص 57 - 82. =

ثالثًا: التحولات الاقتصادية وتغير أنساق القيم الاجتماعية والثقافية

لعل من أخطر التطورات المرتبطة بسياسة الانفتاح، تلك المتعلقة بما تركته السياسة من آثار على نسق القيم والتعليم السائدة في المجتمع وعلى الثقافة الوطنية. ولقد كانت التحولات التي طرأت على نسق القيم والثقافة السائدة نتاجًا لأمور ثلاثة ارتبطت بسياسة الانفتاح:

الأول : تنامي رأسمالية الانفتاح غير المنتجة ونفوذها المتزايد اقتصاديًا واجتماعيًا وسياسيًا.

- الثاني: فقدان وتراجع السياسات والتوجهات المرتبطة بتحقيق العدالة الاجتماعية، وما ارتبط بذلك من تدهور ملحوظ في أوضاع الطبقات الدنيا والوسطى في المجتمع.

أما الثالث: فيتمثل في الارتباط بالغرب على كافة المستويات والانبهار العام بالنموذج الغربي.

ذلك أن رأسمالية الانفتاح بهيمنتها الاقتصادية والاجتماعية قد وضعت المجتمع في قالب قيمها من جانب، كما أن تدهور أوضاع الطبقات الدنيا والوسطى وإحساسها بفقدان العدالة الاجتماعية في المجتمع ارتبط بفرض مجموعة من القيم السلبية وأدى إلى عديد من مظاهر التفسخ والانبهار بالنموذج الغربي من جانب آخر، مما أفضى إلى نتائج سلبية على الثقافة الوطنية.

وفي مقدمة القيم التي سادت في ظل الانفتاح، الفردية واللامبالاة بمصالح المجتمع، وهذه القيمة ارتبطت بنمط النمو الرأسمالي التابع غير المنتج وبطبيعة رأسمالية الانفتاح، حيث إن

= - أماني عبد الرحمن صالح: التعددية السياسية في الوطن العربي، دراسة للنموذج المصري المغربي الفكر الاستراتيجي العربي، معهد الإنماء العربي، العدد 38، أكتوبر 1991، ص 115.

(*) كبت حرية الصحافة ومصادرتها وحرمان بعض الصحفيين الذين يهاجمون النظام من الكتابة أو التردد على دور الصحف، بل إن الأمر تعدي ذلك إلى عزل بعضهم وتحويلهم إلى وظائف أخرى أو خروجهم الإجباري على المعاش أو اعتقالهم اعتقالًا دائمًا؛ وكان من نتيجة ذلك أن تحولت المعارضة بكافة اتجاهاتها من السلوك المعارض الحميد إلى السلوك الخبيث تلك التي تتغذى على قواعد النظام بدلًا من أن تغذيها. وتمثل ذلك في احتداد لغة المعارضة وتحولت إلى معارضة يائسة وتمثل ذلك في انتقال بعض روافدها خارج الأطر الشرعية والتحرك ضد الشرعية لإسقاط النظام من خلال الأنشطة المسلحة والسرية المناهضة للنظام

الهدف الأسمى هو تحقيق أقصى قدر من الربح، وتكوين أكبر قدر من الثروة حتى لو تم ذلك على حساب مصلحة المجتمع ككل. وإذا كانت قيمه الفردية لصيقة برأسمالية الانفتاح، إلا إنها امتدت لتصبح قيمة سائدة لدى الأفراد من مختلف الطبقات الأخرى الدنيا والوسطى.

فإن إحساس المواطن العادي بأن الدولة لا تحل له أيًا من مشاكله المعيشية الرئيسة، ولا توفر له القدر الكافي من الحماية في مواجهة ما يلاقيه من معاناة دفع به أيضًا إلى محاولة البحث بوسائله الفردية الخاصة عن أي طريق للخلاص الفردي.

ونتاجًا للتطورات المرتبطة بالانفتاح، تدهورت قيمة العمل المنتج؛ فقد اتجهت رأسمالية الانفتاح في سعيها السريع لتكوين ثروات إلى شتى الوسائل التي لا تمت بصلة إلى الإنتاج، حيث اتجهت إلى التجارة أساسًا وكافة الوسائل غير المشروعة مثل التهريب والاحتيال والسمسرة وتجارة المخدرات، يُضاف إلى ذلك حقيقة أن الفئات المنتجة الحقيقية في المجتمع هي أكثر الفئات معاناة في ظل الانفتاح، ومثل هذا يشكل عاملًا أساسيًا لتدهور قيمة العمل المنتج كسبيل لتكوين ثروة أو حتى الحصول على احترام اجتماعي. وارتبط بتدهور قيمة العمل المنتج تدهور قيمة التعليم والثقافة في المجتمع عمومًا؛ فلم يعد العلم والتعليم مؤشرًا للمكانة الاجتماعية أو الدخل، وفي ظل الانفتاح أيضًا أصبح من العسير على أبناء الطبقات الدنيا والوسطى الاستمرار في التعليم بنجاح.

وإذا كان التعليم في الخمسينيات والستينيات قد أدى لحراك هذه الطبقات حراكًا اجتماعيًا صاعدًا، وحسن من أوضاعهم ومكانتهم الاجتماعية، فإنه في السبعينيات لم يحظ المتعلمون بالاحترام والتقدير الواجبين على المستوى العام، كما دخلت الحكومة في فترة الانفتاح في سباق من أجل الربح عندما أنشأت مدارس اللغات بصدور قرار من وزير التعليم سنة 1979 بإنشاء مدارس لغات تجريبية مشتركة على كافة المراحل. وبذلك دخلت الدولة كتاجر من تجار السوق مع فارق مهم وأساسي وهو أن الدولة استخدمت مباني المدارس الحكومية المجانية في تعليم خاص مما هدم مبدأ مجانية التعليم.[1]

(1) سعيد إسماعيل علي: محنة التعليم في مصر، كتاب الأهالي، العدد الرابع، القاهرة، نوفمبر 1984، ص 102 - 103.

هذا بجانب انتشار مدارس اللغات المختلفة كمشروعات استثمارية في الأساس، والتي لا تقبل إلا نوعًا معينًا من الطبقات الميسورة والقادرة في المجتمع، مما أدى إلى خلق كوادر خاصة من المتعلمين تخدم في الأساس الأنشطة التجارية ذات الطابع الأجنبي كالبنوك والفنادق والتوكيلات، فضلًا عن الحاجة إلى استخدام عمالة تتقن اللغات الأجنبية والإنجليزية بصفة خاصة، وقد دعم من أهمية تعلم اللغة الإنجليزية ازدياد الطلب عليها في فترة الانفتاح الارتباط بين الرأسمالية الطُفيلية المحلية بالخارج من ناحية الاستيراد، بالإضافة إلى الاتصال ببعض الهيئات الدولية والعالمية لتيسير حركة الاستيراد مما ترتب عليه الإضرار بأعداد كبيرة من خريجي الجامعات المصرية، وخصوصًا المتعلمين تعليمًا حكوميًّا تحت ضغط ظروفهم المعيشية. وفي ظل حقيقة أن شهادتهم لا تمثل أي ضمان لتحسين هذه الظروف. إلى جانب مزاولة بعض الأعمال التي لا تمت بصلة إلى قيمة العلم والثقافة حتى لدى المتعلمين أنفسهم، مع ازدياد حجم مشكلة البطالة، لأن سوق العمل لا يستوعب هؤلاء من ذوي التعليم الحكومي.

وأصبحت الفرص الحقيقية متاحة لأبناء الطبقات الميسورة والطُفيلية التي ارتبطت بالتعليم الخاص والأجنبي، وإذا كنا أشرنا في موضع سابق عن تداخل وتباين عناصر البنية الطبقية في فترة السبعينيات، فقد ارتبط هذا التداخل الطبقي بتباين وتداخل عناصر ومكونات البنية الثقافية، وقد عبر التعليم من خلال تعدد الأنشطة التعليمية عن هذا التداخل الثقافي، حيث التداخل بين التعليم الحكومي لخدمة أبناء الطبقات الدنيا والوسطى والتعليم الخاص الذي خضع لرقابة الدولة والأجهزة التابعة لها، وكذلك انتشار مدارس اللغات الخاصة لخدمة الفئات الاجتماعية الجديدة ذات التوجهات الغربية والتي ارتبطت مصالحها بمصالح الرأسمالية الغربية، فضلًا عن استمرار بعض المؤسسات التقليدية التعليمية لخدمة بعض الفئات الدنيا؛ مثل دور المساجد والكنائس التي تقدم خدمات لمحدودي الدخل بقيمة محدودة، وبالتالي فإن توجهات التعليم خلال هذه المرحلة كانت توجهات طبقية تخدم وتعبر عن مصالح طبقات معينة.

ويشير «إسماعيل علي»[1] إلى أن الالتحاق بالمدارس الخاصة والأجنبية أصبح قاصًرا على أبناء الطبقة الجديدة كمطلب أساسي في الحصول على وظيفة لخدمة الأجنبي، لدرجة أن

(1) المصدر نفسه ص 187 - 189.

الحصول على فرص الالتحاق بهذه المدارس قد تطلب مبالغ ضخمة. وقد فتح الباب والمجال أمام المحسوبيات، وأصبح لا يلتحق بهذه المدارس إلا أبناء الطبقة الجديدة من أغنياء الانفتاح، بينما لا يجد أبناء الطبقة الفقيرة أمامهم إلا المدارس الحكومية التي أصبحت تعاني من نقص الخدمات والمرافق وتدهور المباني من جانب، ونقص الكفاءات والكوادر نتيجة لتحولهم في العمل في مدارس خاصة وأجنبية، حيث ارتفاع الأجور نتيجة لهجرة هذه الكفاءات للخارج والعمل في الدول العربية النفطية.

ويمكن القول إن قيمة التعليم خلال فترة الانفتاح قد تدهورت بانهيار مجانية التعليم وتكافؤ الفرص، وارتبط التعليم بمبالغ خيالية لخدمة أغنياء الانفتاح الذين لهثوا وراء قيم المباهاة بتعلم أولادهم في مدارس أجنبية، وتحول التعليم إلى سلعة باهظة الثمن، بل تحولت المدارس إلى بوتيكات وتبرعات وهدايا ودروس خصوصية وغيرها، مما جعل قيمة التعليم تنهار وتتدهور كقيمة أساسية من قيم التطور الاجتماعي.

ولم تسلم الجامعة من هذه التحولات خلال فترة السبعينيات؛ فظهرت بعض المطالب بإنشاء جامعة خاصة بمصروفات باهظة لتقبل أبناء طبقة الانفتاح ممن لفظتهم الجامعات الرسمية لضعف مستواهم، وعدم قدرتهم التحصيلية، وقد تأثر أيضًا أستاذ الجامعة بهذا المناخ الانفتاحي، وأثر تأثيرًا كبيرًا على جهاز القيم لديه، فكيف يساير الأنماط الاستهلاكية الترفيهية التي أخذت تعج بالمجتمع وانصرف عن مهمته الأساسية في الإنتاج المُبدع والبحث العلمي إلى المشكلات اليومية والفردية تحت ضغط هذا المناخ المتردي؛ ومن هنا شغلت المطالب المادية كثيرًا من رجال الجامعة والمثقفين وزاحمتهم في مهمتهم الأساسية والحقيقية في البحث العلمي والنقد والإبداع، ولم يكن أمام هذه الخبرات العلمية إلا الهروب من المجتمع بحثًا عن فرص أفضل للحياة حيث كانت الهجرة هي الحل الوحيد لتحفظ هذه الخبرات العلمية والكفاءات ذاتها من التمزق والانهيار على كل المستويات السياسية والثقافية والاقتصادية.

ذلك لأن الهجرة وخصوصًا هجرة العقول والكفاءات العلمية لا ترتبط فقط بالبعد الاقتصادي، بل إن الأبعاد السياسية والثقافية تلعب دورًا جوهريًا في هذا، ويمكن توضيح ذلك إذا ما عرفنا أن هذا الوضع قد ارتبط بطبيعة القيم التي سعت السلطة السياسية لتسييدها

وإشاعتها وتغذية الجماهير بها لمواجهة أزمة مصداقيتها السياسية والاقتصادية والثقافية، إذاعة وتليفزيون وسينما ومسرح ومدرسة وكتاب إلى غير ذلك، وأصبح المثقف مواجهًا بكل هذه التحديات وعلى مستوى كل هذه الأبعاد.[1] والدليل على ذلك أن 450 ألف عالم مصري قد تركوا مصر إلى دول العالم المتقدم ما بين عامي (67، 1976) 200 ألف عالم مصري يعيشون الآن في الولايات المتحدة الأمريكية، 60 ألف عالم في كندا، 50 ألف عالم في استراليا، 155 ألف عالم في أوروبا.[2]

فعلى صعيد البنية الثقافية نفذت الدولة عددًا من السياسات والإجراءات أسهمت بشكل كبير في تشويه الثقافة المحلية وبعض القيم الاجتماعية التي تعبر عنها وتعكسها، فقد قامت الدولة بتصفية أجهزة المسرح والسينما، كمؤسستين تابعتين لوزارة الثقافة، لا يقومان أصلًا على الربح والخسارة، بل لحساب المردود الثقافي العلمي.

ورغم أن هذه المؤسسات كانت تهدف أساسًا إلى تحقيق نهضة فكرية وفنية في فترة الستينيات وليس الربح أو الإعلام، فإن الدولة في السبعينيات قامت بتشجيع القطاع التجاري الخاص، وألغت وزارة الثقافة نفسها في التشكيل الوزاري الجديد التالي لتوقيع اتفاقية «كامب ديفيد» وتفكيك أوصال القطاع العام في السينما والمسرح، وتمويل أغلب ميزانيتها لمساعدة رأس المال الخاص، مما أدى إلى هبوط مستوى الإنتاج المسرحي والسينمائي، وإهمال القطاع العام الذي أدى إلى ترك المجال مفتوحًا أمام القطاع الخاص الذي تسيطر عليه النزعة التجارية والرغبة في الكسب والربح ولو بالابتذال والإسفاف، وبذلك سيطرت أفلام الجنس والمخدرات والعنف التي تقوم على موضوعات تغذي الغرائز البدائية والنوازع السيئة.[3]

وسرعان ما سيطر الفن الهابط الذي يخاطب الغريزة دون العقل، فقد حرصت بعض الأعمال السينمائية على تشويه صورة العلم والمشتغلين به والمثقفين بمختلف توجهاتهم، وأن الثراء لا علاقة له بالعلم ولا بالثقافة، وأن الثقافة والمعرفة غير كفيلين بتوفير أساليب

---

(1) عبد الوهاب عبد الحفيظ: مشكلة التنمية وهجرة الأدمغة، مجلة الوحدة، العدد 66، مارس 1990، ص 48.
(2) تحقيق جريدة الأهرام، بتاريخ 2/ 2/ 1994، العقول المصرية المهاجرة ... «خسارة».
(3) غالي شكري: الثورة المضادة في مصر، مصدر سابق، ص 410 - 412.

الحياة الملائمة، وأن الثراء أولًا وقبل كل شيء يرتبط بالسلوك الاستغلالي لا بخصائص الفرد الإيجابية.

وتعبر معظم الأفلام عما لحق بنسق القيم والتعليم والثقافة من تبدل وتغير القيم والأخلاق والتربية ومعايير الخطأ والصواب، وأصبح الثراء مرتبطًا بقدرة الفرد على التحلل من القيم والمعايير الرادعة للانحراف. فحين يتمكن الفرد من أن ينحي القيم الأخلاقية التي تضبط سلوكه جانبًا، يصبح إذن حر الحركة، وبالتالي أكثر مرونة وقدرة على قبول وفهم ديناميات الانحراف. وهنا لا يصبح الانحراف انحرافًا، ولكن أسلوبًا جديدًا للكسب والتعايش والارتقاء الطبقي.

فالقروي المعدم والساذج، وأيضًا المتعلم المعدم يمكنهما أن يصبحا من الأثرياء إذا ما تخليا عن معان كالخير والحلال والحرام، والعيب والأصول، والتقاليد والقيم التي تربيا عليها، وهذا يعكس لنا أن نموذج الشاب المثقف لم يعد هو الشخص الذي يحظى بالمكانة الاجتماعية اللائقة به، ويصبح الشخص الذي يملك القدرة على انتزاع المال والحصول عليه هو الجدير بالاحترام.[1]

ومن ثم، تغيرت مؤشرات ومحددات المكانة الاجتماعية، فبعد أن كان التعليم، والانتماء العائلي، والأخلاق، والمهنة المحترمة .. وغيرها. من المحددات التقليدية هي المحددات الأساسية للمكانة الاجتماعية، أصبحت السيادة لقيم أخرى أفرزتها هذه التجربة. ولعل أهم وأبرز هذه المحددات والمؤشرات: الثراء بصرف النظر عن الأسلوب أو الطريقة التي يتحقق بها، الكسب غير المشروع، وبخاصة من أعمال السمسرة والوساطة وتجارة الممنوعات (المخدرات والعملة والأغذية الفاسدة)، فضلًا عن قيم الانتهازية والوصولية والأنانية والفردية ... إلخ)، حيث أصبحت هذه المؤشرات هي المحددات الفاعلة والمؤثرة في تحديد المكانة الاجتماعية الانتماء الطبقي.

(1) زكي عبد المجيد: القيم الاجتماعية للانفتاح الاقتصادي في مصر، كما تعكسها نماذج من الإنتاج السينمائي في السبعينيات، رسالة ماجستير من قسم الاجتماع غير منشورة، جامعة عين شمس، 1988، ص 160 - 165.
لمزيد من التفاصيل حول الأفلام التي عبرت عن تدهور القيم في السبعينيات، انظر:
أفلام المذنبون - القفل - وكالة البلح - ألعاب ممنوعة - انتبهوا أيها السادة.

ولقد انعكست هذه القيم الجديدة على أسلوب المعيشة وأسلوب التفكير بالنسبة لهذه الفئات الجديدة، والتي أفرزتها تجربة الانفتاح الاقتصادي. ولا شك أن تغير أنساق القيم الاجتماعية كانت له تأثيراته السلبية ليس فقط على المستوى الفردي، ولكن أيضًا على الصعيدين الأسري والمجتمعي بشكل عام.

فمعايير الاختيار للزواج قد تغيرت عن تلك التي كانت سائدة في المراحل السابقة. وقد جسدت هذه الظاهرة بوضوح بعض الأعمال الفنية التي قدمتها السينما المصرية خلال هذه المرحلة نذكر من بينها أفلام المخدرات بعامة وفيلم (انتبهوا أيها السادة)، ومسرحية (المشاغبين) التي أفصحت بوضوح عن تدهور قيمة التعليم مقابل القيم الأخرى الجديدة التي انتشرت خلال هذه المرحلة بشكل عام، تلك القيم التي أشرنا إليها قبل قليل.

ويمكننا القول إن التحولات التي شهدتها البنية الاجتماعية خلال فترة السبعينيات عملت على إعادة تشكيل ملامح البنية الاجتماعية. وقد شملت هذه التحولات القوى الاجتماعية ونسق القيم والثقافة والتعليم، فقد ارتبطت الرأسمالية الطُفيلية وسيطرتها على واقع البنية الاجتماعية والاقتصادية بإحداث آثار عميقة على كل المستويات منها ازدياد التفاوت الطبقي الحاد وانعدام العدالة الاجتماعية وتفاوت مستويات الدخول والمعيشة وعدم الاهتمام بمصالح الفئات الاجتماعية الوسطى والدنيا.

وإذا كان أحد أهم المؤشرات الأساسية الدالة على وضع هذه الطبقات (التعليم)، فإنها تدهورت بتدهور السياسات التعليمية، وارتباط هذه السياسات بالأنشطة الطُفيلية وبأيديولوجية الدولة في تلك الفترة، ومن ثم تدهورت قيمة التعليم، ولم يصبح مؤشرًا للمكانة التعليمية أو الدخل، وأصبحت الغالبية العظمى من المتعلمين في المجتمع تندرج ضمن أكثر الفئات معاناة في ظل الانفتاح، وهذا ما جعل التعليم كقيمة لا تحظى بالاحترام والتقدير.

فالعلم ليس طريق النجاح في المجتمع، وليس السبيل إلى الترقي، وسيطرة القيم المادية على القيم الأخرى. والواقع أن ثمة علاقة بين التحولات الاقتصادية التي شهدها التكوين الاجتماعي في فترة السبعينيات وبين التحولات التي تعرضت لها البنية الثقافية خلال الفترة نفسها، ولقد أشار البعض لهذه التحولات الثقافية على أنها مرحلة تبعية شاملة على كل الأصعدة

السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وأن هناك أكثر من ثقافة تدخلت وتمفصلت مع بعضها البعض رغم تباينها واختلافها.

إن دراسة الحركة الثقافية في المجتمع المصري خلال فترة السبعينيات كمجتمع متخلف وتابع اقتصاديًّا يمكن أن ترصد التشتت الفكري لدى النخبة المثقفة المصرية، وأن تقف على التشتت الفكري لدى الفئات الاجتماعية، وأيضًا تكشف عن اغتراب المثقف وانعزاله عن قضايا الواقع الاجتماعي السياسي؛ ولذلك فالعلاقة بين المثقف والواقع الاجتماعي تعد من الأمور المهمة لفهم أزمة الثقافة المصرية؛ فالمثقف حين يدخل في حوار جدلي مع الواقع الاقتصادي الاجتماعي والسياسي يصبح في أزمة مع السلطة السياسية، وحين يتخلى عن التحديث ويعود إلى تراثه السلفي يصبح في أزمة مع العصرية، وحين يأخذ موقفًا غير نقدي يصبح في أزمة انعزال وتغريب عن الواقع، وحين يتبنى أيديولوجيًا على حساب التراث يزداد تغريبًا واغترابًا.[1]

ولا يقتصر الأمر على ذلك، بل إن الثقافة الوافدة بما تشتمل عليه من قيم وسلوكيات تعمل على تدعيم وتعميق واقع التبعية والتخلف، كما أنها تعيد إنتاج وارتباط الطبقة الحاكمة ومراكز السلطة ماديًّا وثقافيًّا بالنظام الرأسمالي العالمي، وهذا يعني أن التبعية الثقافية تتكون من عناصر متداخلة ومتفاعلة يتمثل العنصر الأول: في الجانب الفكري والأيديولوجي أما العنصر الثاني: فيتمثل في الجانب السلوكي، والذي يهدف إلى نشر النزعة الاستهلاكية الترفيهية، أما العنصر الثالث: للتبعية الثقافية فيتمثل في أنماط العلاقات الاجتماعية القائمة والتي تتجسد في تحكم وسيطرة الطبقات الحاكمة المحلية والفئات الاجتماعية المرتبطة بها في عملية الإنتاج الثقافي، وتسخير المؤسسات الرسمية (وسائل الإعلام الجماهيري والمختلفة) لنشر القيم الاستهلاكية في المجتمع، أما العنصر الرابع: فيتمثل في الجانب التقني الخارجي الذي يعني (تعاون الشركات الاحتكارية المتحكمة في مصادر المعلومات والأنباء ومراكز التعليم مع الطبقات الحاكمة المحلية في نشر الثقافة الرأسمالية التجارية والتغريبية)[2]، وبالتالي أصبحت القيم السائدة

(1) أحمد مجدي حجازي: المثقف العربي والالتزام الأيديولوجي، مصدر سابق، ص 142 - 143.
(2) المصدر نفسه، ص 143 - 144.

أو المسيطرة لا تعبر عن كل قطاعات المجتمع بالإضافة إلى عدم الارتباط بمشكلاتهم الحقيقة وإفراز ثقافة التبرير للنخب الحاكمة والمسيطرة.

وانطلاقًا من التحليلات السابقة، يمكننا القول، إن التحولات الاقتصادية والسياسية التي تعرض لها التكوين الاجتماعي المصري خلال عقد السبعينيات وما ارتبط بهذه التحولات من إعادة إدماج التكوين الاجتماعي - الاقتصادي في النظام الرأسمالي العالمي، ومن ثم سيطرة نمط الإنتاج الرأسمالي بكل ما يتضمنه من علاقات إنتاجية حديثة وعلاقات اجتماعية تميزت معظمها بالفردية والأنانية والوصولية والانتهازية، هذه التطورات قد ارتبطت بتحولات جذرية على صعيد البنية الطبقية، حيث لم يعد من اليسير رسم خريطة واضحة لمكونات البنية الطبقية على مستوى المجتمع؛ فقد تداخلت الطبقات مع بعضها، واختلطت المعايير المحددة للانتماء الطبقي، الأمر الذي أدى إلى نشوء الخريطة الطبقية للمجتمع.

ولا شك أن هذه التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية كانت ذات تأثير واضح على صعيد البنية الثقافية، ولم يعد بالإمكان الحديث عن ثقافة عامة واحدة تميز المجتمع، وإنما أصبح التكوين الاجتماعي يضم بداخله عددًا من الثقافات الفرعية المتباينة، فهناك ثقافة خاصة بالفئات الجديدة التي أفرزتها تجربة الانفتاح. وثمة ثقافة تقليدية ترتبط بالتراث الديني وتدافع عنه، وهناك ثقافة خاصة بالرأسمالية الوطنية بجناحيها (الرأسمالية الكبيرة الرأسمالية الصغيرة)، وهناك ثقافة خاصة بالعمال، وثقافة خاصة بالحرفيين، وأخرى خاصة بالفلاحين وثقافات متباينة للفئات الاجتماعية التي تتكون منها الطبقة الوسطى....، هذه الثقافات الفرعية والمتباينة ظلت متعايشة ومتداخلة داخل التكوين الاجتماعي المصري خلال هذه المرحلة.

ويمكن القول إنه على الرغم من سيطرة الثقافة والقيم الغربية التي تعكس مصالح الطبقات العليا (أو الأغنياء)، تلك الثقافة والقيم التي تعبر عن الواقع الأوروبي أكثر من كونها تعبر عن الواقع الاجتماعي المصري، على الرغم من ذلك، فقد ظلت الثقافات الفرعية التقليدية موجودة وذوات تأثير واضح على مستوى المجتمع المصري بشكل عام.

وهذا يعبر عن أن الثقافة الغربية الوافدة لم تتمكن من القضاء التام على الثقافات المحلية، إما لأنها حافظة على وجودها طالما أنها لم تحقق مصالح وأهداف الرأسماليين المحليين من

جانب، والرأسمالية الأوروبية من جانب آخر.أو لأن هذه الثقافات المحلية التقليدية ترتبط بشرائح وفئات اجتماعية محلية تتبناها وتدافع عن استمرارها وفاعليتها في مواجهة الثقافة الغربية الوافدة. ويؤكد على ذلك استمرار التيار الإسلامي بكل تبايناته الفرعية في مقاومة الثقافات الغربية الوافدة، وهو ما يعبر عنه في قضية (الصراع بين الأصالة والمعاصرة).

وعلى الرغم من ذلك، فإنه يمكننا أن نميز داخل البنية الثقافية المصرية بين نمطين للثقافة يضم كل منهما انساقًا ثقافية فرعية متباينة تعكس مصالح فئات اجتماعية معينة؛ فهناك الثقافة الرسمية «Formal Culture» وهناك الثقافة غير الرسمية «Informal Culture»: فالثقافة الرسمية هي الثقافة التي تعبر عن النظام السياسي القائم وتبرر شرعيته، ويتبنى نشر هذه الثقافة الأجهزة الرسمية التابعة للدولة (النظام التربوي، النظام الديني، النظام الإعلامي... إلخ). أما الثقافة غير الرسمية فهي الثقافة التي تعبر عن الممارسات اليومية لأفراد المجتمع على اختلاف انتماءاتهم الطبقية والاجتماعية والاقتصادية، حيث يمكننا أن نميز داخل هذا النمط بين عدد من الثقافات الفرعية المتباينة (كثقافة الحرفيين، وثقافة الفلاحين، وثقافة العمال، وثقافة البرجوازية ... إلخ).

ولا شك أن لكل نمط فئات اجتماعية تدافع عن استمراره في مواجهته وصراعه مع الأنماط الأخرى لأنه يرتبط بمصالحها ويحقق أهدافها.

هذا وإلى جانب القمع الأيديولوجي والإداري الذي سبقت الإشارة إليه والممثلة في الثقافة الرسمية، هناك الإغراء المادي، أي إغراء المثقفين وشراء كتاباتهم وتشويه ضمائرهم بالدولار النفطي، وأنها لمصادفة موضوعية مؤسفة أن ارتبطت الثروة النفطية بأشد الأوضاع الاجتماعية تخلفًا، وأشد الأنظمة السياسية رجعية وتبعية. وهكذا انتشرت ثقافة التخلف والتبعية بانتشار هذه الثروة النفطية بأشد الأوضاع الاجتماعية تخلفًا وأشد الأنظمة السياسية رجعية وتبعية.

وهكذا انتشرت ثقافة التخلف والتبعية بانتشار هذه الثروة النفطية، على أن الأمر لا يقف عند هذا الحد، وإنما يتعداه إلى ما حاولته المؤسسات الأمريكية من توريط بعض مثقفينا في دراسات وأبحاث وبعثات ظاهرها العلم وباطنها محاولة الاحتواء الثقافي والمالي أو التعرف

على حقائق واقعنا من مصادره العلمية، أوعلى الأقل ربط هؤلاء المثقفين بهم وإبعادهم عن الانشغال بهموم أمتهم وقضاياهم الملحة والأساسية.[1]

وتعتبر هيئة المعونة الأمريكية بالقاهرة هي أداة الاختراق الأمريكي، حيث قامت بإنشاء أقسام بها مناظرة للوزارات السيادية والهيئات الحكومية المصرية المهمة، وهذا بهدف متابعة نشاطها الضخم المنتشر في الأجهزة الإدارية والعلمية والثقافية في مصر، وأن هذا الاختراق الأمريكي الثقافي والعلمي لمصر لم يتم عشوائيًا، بل وفق مفاهيم استراتيجية محددة سلفًا. وإذا كان التعاون العلمي بين الدول يمثل ظاهرة عالمية، ويهدف حقيقة إلى التنمية الشاملة ومساعدة المجتمع على التطور، فلا غبار في ذلك ويعتبر التعاون العملي هنا ظاهرة إيجابية، لكن من الواضح أن مصر في فترة الخمسينيات وحتى الآن ليس لها سياسة شاملة للبحث العلمي ولا مخطط عام ولا فلسفة واضحة للدولة.

وتشترط هيئة المعونة الأمريكية (AID) وهي أكبر جهة ممولة للبحوث والموضوعات والسياسي التي يمكن أن تمولها، ووفقًا للأولويات التي تراها بأن يقوم الباحث الأمريكي باختيار الشركاء المصريين. وهذه العملية تتم في ضوء استراتيجي يشارك في رسمها هيئة المعونة الأمريكية، واعتمدت هذه الاستراتيجية على خلق شبكة من المصالح، وخلق فئات ترتبط مصالحها عضويًا بالهيئة الأمريكية لاختراق الثقافة الوطنية وعملت على إعادة تشكيلها بما يضمن مناخًا متعاطفًا مع هذه الدول المانحة، رغم ما يتمتع به بعض الباحثون من إدراك ووعي سياسي، إلا أنه وجد أن بعض المثقفين منجرفون لتحقيق طموحات مادية وعلمية في البحوث المشتركة مع الأجانب.

وظهر ما سُمي (بمقاولي الأبحاث) وارتبطت هذه الظاهرة بموجة البحوث المشتركة، حيث ظهر هذا المقاول أو المتعهد أو المقاول من الباطن، وهو يتعامل مع مكاتب استشارية أجنبية أو هيئات بحثية أو جامعية يقوم بإعداد دراسات لها أو الاشتراك معها، ولكن لأنه لا يستطيع بمجهوده الشخصي أن يقوم بكافة البحوث، فإنه يسند أجزاء منها لباحثين آخرين لتتم بشكل سريع، وعادة ما تتم هذه البحوث بدون النزاهة العلمية المطلوبة؛ لأن المقاول يخطف من هنا

(1) محمود أمين العالم: ملاحظات أولية حول الثقافة العربية والتحديث، مجلة الوحدة، العدد 101 - 102، فبراير 1993، ص 10 - 12.

وهناك ولا يهمه الهدف البعيد من وراء البحث، كما أنه لا يدقق فيما يبحث لأنه مثل المرتزقة يحارب من أجل المال والربح فقط.[1]

ويتضح مما سبق أن ما يدور على الساحة البحثية في مصر منذ السبعينيات حتى الآن جزء لا يتجزأ من الاتجاه نحو تدعيم التبعية للمجتمع الأمريكي، ويرتبط أيضًا بغياب فلسفة عامة تركز على الاستقلال الوطني حتى في البحث العلمي، ويرتبط أيضًا بغياب الهدف القومي العام، وبالتالي أصبح البحث العلمي تابعًا رغم اشتراك العديد من المصريين في تخطيط وتنفيذ هذه النوعية من هذه البحوث.

ولكن نظرًا لأن الإشراف يكون عادة من جهة خارجية، فإن الهدف هو تكريس التبعية وتكريس الإحساس بالنقص، وبهدف الاختراق المباشر على كل الأصعدة والمستويات، وتدلنا هذه الشواهد وعلى أن للسلطة السياسية مثقفيها الذين ينشئون بنشأتها ويدافعون عنها، ويبررون أخطاءها وممارساتها، إنهم مثقفو السلطة الجاهزون في كل زمان ومكان؛ يبررون سياسة النخبة السياسية والدعم الفكري لسياسات أخرى مغايرة، وهذا هو المثقف الذي يغير موقفه الأيديولوجي بتغير نظم الحكم وبتغير السلطة السياسية. إنه مثقف جاهز لكل العصور ولكل الأوقات المرتبط بالثقافة الرسمية للسلطة القائمة.

ويمثل انتشار هذا النمط الثقافي رد فعل مباشرًا من جانب الطبقات الدنيا والفقيرة لإثبات وجودهم على الصعيدين الثقافي والسياسي؛ ولأن الثقافة الرسمية أو المؤسسية لا تعبر عن أهداف ومصالح الطبقات الدنيا، بقدر ما تعبر عن مصالح النظام. وتعكس أهدافه وغاياته. وفي ضوء سيادة هذا النمط الثقافي، فإن الطبقات الدنيا تلجأ إلى الثقافات غير الرسمية بأشكالها المختلفة وأساليبها المتباينة التي تتناسب ومستوى الوعي الاجتماعي والثقافي لهذه الطبقات، ومن ثم تنتشر الممارسات الشعبية التي تعكس فيها دينيًا خاصًا تعبر عنه هذه الطبقات بأشكال معينة من السلوك والتصرفات، ولا شك أن انتشار الطرق الصوفية وازدياد حجمها وتنوعها يمثل مظهرًا مهمًا من مظاهر تنامي الثقافة الشعبية وازدياد انتشارها بين قطاعات واسعة ممن ينتمون للطبقة الدنيا سواء الريفية أو الحضرية.

(1) سعد الدين إبراهيم: مصر تراجع نفسها، مصدر سابق، ص 142 - 143.

فهي ثقافة تعبر عن واقع هذه الطبقات وظروفها الاجتماعية والاقتصادية وتعكس مستواها الثقافي ووعيها الاجتماعي والسياسي. كما أن ظروف الفقر والبطالة والأمية تلعب دورًا مؤثرًا في انتشار هذا النمط الثقافي بكل تناقضاته وتمايزاته التي يعكسها ويعبر عنها.

والواقع أن استمرار هذا النمط التقليدي أصبح يمثل ضرورة مهمة لتحقيق التوازن في المجتمع؛ لأنه يلقى دعمًا وتأييدًا من المؤسسات الرسمية التي تخدم النظام السياسي وتعبر عن مصالحه من جانب، كما أنها تمثل في الوقت ذاته إشباعًا للحاجات الأساسية للطبقات الدنيا التي تعاني من أشكال كثيرة للحرمان، لعل أهمها غياب العدالة الاجتماعية والتوزيع غير العادل لفرص الحياة الاجتماعية في كافة المجالات من جانب آخر.

كما أنها تمثل ميكانزما دفاعيًا تستخدمه الطبقات الدنيا والفقيرة لمواجهة الأعباء المادية والاقتصادية من جانب ثالث. وفي ظل هذه الظروف، علينا أن ندرك مستوى الإنتاج الثقافي الذي يقدمه كثير من المثقفين المصريين؛ فانتشار الأمية والأمية الثقافية بصفة خاصة، فضلًا عن حالة الأحياء التي تعاني منها الغالبية العظمى من أفراد المجتمع، لاشك أنها تؤثر بشكل مباشر أو غير مباشر على المثقفين واتجاهاتهم، ومن ثم تؤثر على إنتاجهم الفكري والثقافي بشكل عام.

ويتضح لنا أن فترة السبعينيات تدلنا على نوعين مختلفين في طبيعتهما من المثقفين: المثقف المعارض الذي صدمته دائمًا إجراءات الدولة من كبت للحريات وتضييقها تحت تبريرات غير صادقة بالمرة، والذي قدم حياته رهنًا للدفاع عن قضايا المجتمع الجوهرية ووقوفه ضد سياسات الدولة وممارساتها. وفي مقابل هذا المثقف كان هناك المثقف المتواطئ مع القهر والذي يتحدث بلسان السلطة، ويعمل على تبرير أخطائها وممارساتها المختلفة، نستطيع أن نقول إن كلا النوعين، مثقف عضوي بمفهوم «جرامشي» حسب الطبيعة الطبقية للسلطة الحاكمة.

وارتبط كل نوع من هؤلاء بطبيعة الثقافة؛ فالمثقف المتواطئ ارتبط على الفور بالثقافة الرسمية وعمل على الدفاع عنها ونشرها وتسييدها (ثقافة التبعية)، والمثقف الآخر عمل في ضوء الثقافة المضادة لهذه الثقافة الرسمية، فما طبيعة هذه الثقافة في السبعينيات؟.

ولنا أن نؤكد هنا أن الثقافة غير الرسمية تصدر عن رفض تام للثقافة الرسمية (ثقافة السلطة السياسية) بحثًا عن واقع أفضل تسوده الديموقراطية وحرية التعبير، إلا أن هذا الرفض

والمعارضة، يحد من تأثيرها أمور أربعة: العنف الإرادي الذي تعرض له المثقف المعارض، والذي امتد حرمانه من كلمته إلى تجويعه وإلى وصفه بالجنون أو إلى السجن، وأحيانًا حرمانه من الحياة نفسها، وقد يكون من الطبيعي في غمرة الصراع الاجتماعي أن يعاني المثقف هذه المعاناة في سبيل قول الحقيقة أو الإسهام في تغيير الحياة، وتجديدها على أن الأمر لا يقف عند معاناة المثقف نفسه، وإنما ما تعانيه كلمته نفسها نتيجة لذلك من قيود على انتشارها وفاعليتها. على أن ثاني هذه الأمور: هو عزلة المثقف المعارض المصري بشكل عام عن الجماهير الشعبية، وهو بهذا يسهم هو نفسه في تقييد انطلاق كلمته وانتشارها وفاعليتها.

على أن الأمر لا يقف عند حرمان الجماهير من الوعي الذي هو نتيجة لمعرفتها وتذوقها لمنجزات المثقف العارض، وإنما امتد إلى حرمان المثقف المعارض نفسه من إحساس بحيوية الواقع الجماهيري، مما أسقطه في كثير من الأحيان في تجريدات بل شطحات استعلائية لا تتسق ولا تتفق مع احتياجات الواقع الاجتماعي العيني المحدد.

أما الأمر الثالث: فهو أن الثقافة وإن تكن سلاحًا في المعارضة والنقد ومصباحًا للتنوير الاجتماعي والتاريخي، إلا أنها ليست مجرد أدلة إجرائية، ليست مجرد وسيلة لغاية، وإنما هي إلى جانب ذلك غاية في نفسها، أما الأمر الرابع والأخير: هو انعدام الوحدة بين المثقفين المعارضين من حيث وحدة الفكر. فالتكوين الثقافي مختلف نظرًا للتعددية الثقافية.

فهناك اجتهادات متنوعة من فكر ديني عقلاني مستنير، إلى فكر وطني ديموقراطي عام إلى فكر ماركسي، وليس المطلوب إلغاء هذه الاختلافات الفكرية أو التغافل عنها أو تجاهلها، فإنها جميعًا تشكل خصوبة في الفكر والثقافة المصرية بوجه عام، وتعبر عن قوى وطنية واجتماعية مختلفة وخبرات متنوعة على أن هذه القوى باجتهاداتها وخبراتها لا تزال مفككة، معزولة عن بعضها البعض. فانشغلت وما زالت في كثير من الأحيان بالصراع فيما بينها أكثر من الصراع في جبهة ثقافية واحدة وموحدة ضد السلطة السياسية. فالصراع الفكري ينبغي أن يخضع لأولويات وضرورات النضال السياسي والاجتماعي العام، وإلا أصبح فوضى وتمزقًا، هذه كانت بعض سمات أزمة الثقافة المعارضة في السبعينيات وما زالت.[1]

---

(1) محمود أمين العالم: مفاهيم وقضايا إشكالية مصدر سابق، ص 29. =

نخلص مما سبق، أن فترة السبعينيات قد اتسمت بأن السلطة السياسية قد عمقت علاقاتها بالرأسمالية العالمية، وجعلت عنها غطاءً ذهبيًا زائفًا لتخلفها، ومصدرًا لحياة استهلاكية تستمتع بها وتغنيها عن أي جهد إنتاجي أو إبداعي، وتشتري ما تشاء من وسائل السلطة والسيطرة والإغراء والتوجيه السياسي والإعلامي والثقافي، وتضفي بها مشروعية زائفة على سلطتها، وتقمع بها الحريات الديموقراطية وحقوق الإنسان في التعبير والنقد والمشاركة في القرارات المصيرية في رقابة تنفيذها، وتضاعف بها من التمزق القومي والتخلف الفكري والتبعية الرأسمالية العالمية، مما انعكس هذا الوضع على الثقافة بشكل عام.

فانقسم المثقفون إزاء هذه التبعية الثقافية والتقنية والإعلامية إلى مثقفين معارضين رافضين لتلك الإجراءات بل وللغرب والتحديث الغربي بشكل عام، بالإضافة إلى رفضهم لكل ممارسات السلطة السياسية، وما ارتبط بها من قمع وقهر وسجن وتعذيب ومعتقلات وتضييق حريات ... إلخ من هذه الإجراءات السلطوية.

وعلى الجانب الآخر هناك الثقافة الرسمية التي تضخمها عن طريق وسائل الإعلام الجماهيرية من إذاعة وتليفزيون، وعن طريق أجهزة الدولة الأيديولوجية الأخرى كالمؤسسات التعليمية، ومؤسسات تثقيفية وتوجيهية مختلفة، وما تشيعه من قيم ومفاهيم وتصورات أذواق تكرس بها توجهاتها السياسية ومصالحها الاقتصادية التي تسهم في قمع التوجهات العقلانية والنقدية والمبادرات الإبداعية. وهكذا أقيمت واتسعت سوق للثقافة والمثقفين، وأصبحت فيه الثقافة سلعة للتبرير والتحذير والتضليل والتغريب وتنمية روح الاستهلاك، والابتذال والسلبية والإذعان. والأخطر من ذلك كله قد استغلت السلطة السياسية الدين كأيديولوجيا لتزييف وعي الجماهير وخصوصًا الطبقات الدنيا، بل والوسطى، فإن عرضا سريعًا لتوظيف الدين كأيديولوجيا يفيد في كتابنا هذا.

= ومزيد من التفاصيل حول أزمة المثقفين في مصر والمجتمع العربي، انظر:
- محمود أمين العالم: ملاحظات أولية حول الثقافة العربية والتحديث، مجلة الوحدة، العدد 101 - 102، فبراير 1993، ص 10 - 12.

دور الدين كأيديولوجيا في فترة السبعينيات:

تشير معظم المصادر والبيانات التاريخية إلى أن الدين كان ولا يزال يمثل مصدرًا أساسيًا من مصادر شرعية الدولة في المجتمع المصري. ويمكن القول إن النظم السياسية المتتابعة التي حكمت مصر اعتمدت على الدين الإسلامي كأداة رئيسة لاكتساب الشرعية السياسية والتعبئة الاجتماعية. وقد عززت النخبة الحاكمة التي كانت غريبة عن المجتمع المصري أهمية الإسلام كأيديولوجية مسيطرة، بدءًا بالخلافة العثمانية[1].

وقد اعتمد السادات على الأيديولوجيا لعدة أسباب:

(أ) في السياق المصري استخدمت الجماعات السياسية المحافظة الإسلام السياسي دائمًا لاكتساب الشرعية وتبرير سياستها. وكانت السياسات الجديدة للنظام السياسي خلال عقد السبعينيات تتجه نحو سياسة الليبرالية الاقتصادية وإعادة تنظيم علاقات مصر الخارجية لصالح الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا الغربية.

(ب) ومن موقف عدم الاعتراف بإسرائيل إلى إقامة علاقاته معها وتوقيع معاهدة سلام، ولكي يكتسب النظام الجديد شرعيته لجأ إلى موظفي الدولة والنخب الاقتصادية الجديدة وإلى مثقفيهم ليستخدموا الدين كوسيط جديد للخطاب، أجبر ذلك الوضع بقية القوى الاجتماعية على معاودة التفكير في موقفها المتعلق باستخدام المداخل الدينية في خطابها الأيديولوجي والسياسي، وأجبرت سيادة الدين كأيديولوجيا سيطرة الجماعات المعارضة من المثقفين لسياسات النظام على الحوار حول قيمة تبني النموذج الديني لاحتواء ومعارضة الأيديولوجيا المسيطرة.

ووجد غالبية المثقفين المعارضين أنفسهم، وكذلك القوى المعارضة مضطرين إلى استخدام الأيديولوجيا الدينية كرد على استخدام النخب السيطرة الصارخ لنفس الأيديولوجيا، وأصبح النموذج الديني يمثل خلفية لكل الحوارات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وأدى ذلك إلى استيعاب الخطاب السياسي والاجتماعي برمته في شبكة الأيديولوجيا الدينية، فإذا كانت

(1) نادية رمسيس فرج: المثقفون والدولة والمجتمع المدني، مصدر سابق، ص 194 - 195.

النخب المسيطرة تلجأ إلى القرآن لتبرير توسيع الملكية الخاصة، وتفاقم الفجوة بين الدخول، فإن القوى المعارضة تلجأ لنفس النصوص القرآنية لإثبات آراء مغايرة.

وقد أدى هذا السياق المؤدلج بدرجة عالية إلى ظهور نمط فريد من البحث الأكاديمي، وهو ما اصطلح على تسميته بالعلوم الإسلامية في الاقتصاد والطب والاجتماع والهندسة... إلخ. وقد تمت مكافأة هذا النمط من البحث بشكل هائل من قبل السلطة والنخب المسيطرة في مصر والعالم العربي، فكان شديد الجاذبية للرأي العام ضد هذا الطوفان من الأبحاث المتأثرة بالأيديولوجيا الدينية، جرى البحث الأكاديمي على أسس أكثر علمية، متحديًا خطر الرقابة ومضايقاتها واحتمالات فقدان الموقع، واضطر بعض المثقفين من الأكاديميين إلى الاستقالة من وظائفهم الأكاديمية وعانوا رفض المجتمع لهم، عندما كانت تمس أبحاثهم النصوص المقدسة أو التأويلات التي تسديها المؤسسة الدينية.[1]

ولقد أصبح المجتمع المدني الغارق في الخطاب الديني شديد الحساسية لأي موضوع مصاغ في تعبيرات دينية، وظهرت معارضة سياسية اتخذت شكل جماعات إسلامية سياسية راديكالية، لجأت إلى النصوص الدينية نفسها مستخدمة إياها في تحطيم شرعية الحكومة والجماعات الاجتماعية المتنافسة، ونظرت تلك الجماعات إلى البحث العلماني الذي يمارسه المثقفون باعتباره معاديًا لخلفيتها الدينية السياسية المعقدة، كان المثقفون العلمانيون عرضة لمضايقة قاسية مارستها عليهم قوى معارضة في المجتمع.

بل إن بعض هؤلاء المثقفين قد تعرضوا للتهديد بالاغتيال من قبل الجماعات الدينية الراديكالية، إلا أن الاستهجان الذي يقابل به المجتمع المدني البحث العلمي قد رفع حساسية الأكاديميين من معالجة الموضوعات البحثية التي تقارب الدين. إن الخوف من إثارة حساسية

---

(1) المصدر نفسه، ص 196.

في أمثلة البحوث والكتب التي تم اعتقالها: يقول لويس عوض إنه قد صودر كتابي مقدمة في فقه اللغة العربية الذي درسته في عشرين عامًا متصلة وكتب العديد من المعارضين الدينيين العديد من المقالات ضد هذا الكتاب، صدر حكم من الأزهر بمصادرة الكتاب نهائيًا عام 1981. رغم أن الكتاب لا علاقة له بالقرآن والنصوص المقدسة. انظر:

- شهادة لويس عوض في كتاب غالي شكري، المثقفون والسلطة، ص 313.

المجتمع المدنية قد قيد حرية البحث الأكاديمي في تناول موضوعات تعتبرها الرؤى الدينية من المحظورات.[1]

مما سبق نرى أن سيادة الأيديولوجية الدينية كأيديولوجيا مسيطرة للدولة قد عززت النزوع إلى سيادة لاهوتية للمجتمع تبناها المجتمع المدني، وبينما تستخدم الدولة الدين كأيديولوجية للشرعية والتعبئة، فإن المجتمع يستجيب بخلق أشكاله الخاصة من التصورات الدينية التي تتغاضى عن علاقات السلطة القائمة أو تعارضها. هذا وقد قامت الدولة باستغلال الدين أفضل استغلال في تهدئة الجماهير الغفيرة وتسكينهم على أحوالهم الطبقية، واستطاعت أن تخدعهم باستخدام وتوظيف الدين وتزييف وعيهم؛ فلقد تمكنت الدولة بأجهزتها الإعلامية المختلفة من تطويع النصوص الدينية لخدمة أغراضها ومصالحها وتكريس أوضاعها.

وهذا يعني أن الدين استخدم للتبرير وللتستر على الفساد والانحراف، وحائط صد في مواجهة التيارات المتطرفة والمعارضة للنظام في السبعينيات، وحتى هذه المرحلة. فقد حاول النظام القائم في السبعينيات بعد عجزه عن تقديم الحلول المناسبة للمشكلات الأساسية التي تواجهه، وأهمها المشكلة الاقتصادية والوطنية واللجوء للدين، ورفع لافتة العلم والإيمان كشعار للدولة والتمسك بالقيم الروحية الأخلاقية، وأصبح الخطاب الديني يبدأ وينتهي بالعبارات التي تسند كل شيء لله، فقد استندت النخبة السياسية والاقتصادية والمهيمنة في السبعينيات على الدين والقيم الدينية لتغطية موقفها السياسي القلق والمتزعزع.

ويكشف هذا الموقف ظواهر العنف الديني التي واجهتها الدولة بالقمع عندما أرادت الجماعة الإسلامية التشكيك في شرعية النظام القائم حتى أصبحت السلطة تستخدم الدين وتلجأ إليه لتشويه صورة المعارضة.[2]

---

(1) المصدر نفسه، ص 196 - 197.

مزيد من التفاصيل حول علاقة الدين بالدولة، انظر:

- برهان غليون: نقد السياسة، الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1991، ص 452 - 454.

(2) فريدة النقاش: قضايا المجتمع المدني في ضوء أطروحات جرامشي، مركز البحوث العربية، القاهرة، 1992، ص 250 - 254.

وهنا يرى «حسن حنفي» أن الدين الشائع والإسلام يبرر أفعال السلاطين، وكان من جراء ذلك أن هدمنا كل شيء وكفرنا بكل شيء، ولم تعد هناك قضية يمكن الدفاع عنها، ومن ثم استحالت تربية المواطن، وصعب إيجاد إطار مرجعي يمكن الرجوع إليه أو معيار يمكن القياس عليه، لقد انقلبت كل الموازين رأسًا على عقب وتحولنا مائة وثمانين درجة من الشيء إلى نقيضه.[1]

---

(1) نادية رمسيس: المثقفون والدولة والمجتمع المدني، مصدر سبق ذكره، ص 193 - 194.
مزيد من التفاصيل حول توظيف الدين واستخدامه كأيديولوجيا، انظر:
- حسن حنفي، خطاب للأجيال، جريدة الأهرام، المصدر السابق، ص 11.

تعقيب

يتضح من التحليل السابق، أن التحولات البنائية التي شهدها التكوين الاجتماعي المصري خلال حقبة السبعينيات، والتي كانت انعكاسًا للتحولات التي تعرض لها المجتمع المصري بشكل عام خلال هذه المرحلة، لم تكن فقط نتاجًا للمتغيرات العالمية، ولكن أيضًا يمكن تفسيرها في ضوء تفاعل الأبعاد العالمية والإقليمية والمحلية، حيث ارتبطت سياسة الانفتاح الاقتصادي وتغير التوجهات السياسية والأيديولوجية للنظام الاجتماعي والسياسي بإعادة الاندماج في النظام الرأسمالي العالمي، ومن ثم ازدياد عملية التغلغل الرأسمالي والثقافي في بنية المجتمع.

ومن جانب آخر، فإن تغلغل نمط الإنتاج الرأسمالي بأساليبه الحديثة في الاستغلال والهيمنة على الأنماط الإنتاجية التقليدية لم يقض تمامًا على هذه الأنماط التقليدية، وإنما ظلت هذه الأنماط متداخلة ومتفاعلة مع النمط الإنتاجي الحديث والمسيطر. وقد أدى هذا التداخل في مكونات البنية الاقتصادية إلى الارتباط بتحولات على مستوى البنية الاجتماعية، حيث تغيرت ملامح ومكونات الخريطة الطبقية، فظهرت فئات جديدة واختفت أو تحللت فئات أخرى، ومن ثم ارتبطت التحولات الاجتماعية والطبقية بتحولات على الصعيدين السياسي والثقافي وأصبح التكوين الاجتماعي - الاقتصادي المصري يضم بداخله أنماطًا ثقافية متنوعة ومتباينة يعبر كل نمط منها عن مصالح فئات اجتماعية معينة.

فهناك الثقافة الدينية بأنماطها المختلفة (الرسمية وغير الرسمية)، وهناك الثقافة الغربية الوافدة والتي تعبر بشكل واضح عن مصالح فئات اجتماعية معينة، وهناك الموروث الثقافي التقليدي الذي يعكس الخصوصية الثقافية للمجتمع المصري، وأن هناك ثمة تداخلًا وتعايشًا بين هذه الأنماط المختلفة، على الرغم من سيطرة وسيادة النمط الثقافي الغربي الذي يعبر عن نمط الإنتاج الرأسمالي المسيطر، ويعكس في الوقت ذاته قيم ومصالح الطبقات المسيطرة اقتصاديًا واجتماعيًا.

ولذلك فإننا نخلص إلى أن المثقف كان يعيش أزمة حقيقية خلال فترة السبعينيات، تلك الفترة التي اتسمت بالتنوع والتشتت والتشوه، فقد كان المثقف نتاجًا للتبعية على كافة أشكالها، ونتيجة فعلية للتدخل ولتمفصل بين كافة الأصعدة والمتغيرات (العالمية والإقليمية

والمحلية). وقد تشكلت ملامح هذه الأزمة أيضًا على الصعيد السياسي، حيث قامت الدولة والنظام السياسي في ظل التبعية بتدعيم التخلف وتكريس التبعية الثقافية والأيديولوجية للنظام العالمي باستخدام الإعلام كوسيط لتكريس هذه التبعية، مما أدى إلى اغتراب الثقافة عن الواقع وارتباطها بالخارج، وأصبح المنتج الثقافي في معظمه لا يعكس الواقع المصري بكل مشكلاته وظروفه بقدر ما هو مرتبط بالخارج، كما تدهورت بشكل واضح أوضاع ومكانة الطبقة الوسطى الريفية والحضرية.

وفي ظل ظروف وواقع التشوه الثقافي الذي عانت - ولا تزال - تعاني منه الثقافة المصرية بعامة، والمثقفين المصريين خاصة، وفي ظل الممارسات التي يمارسها النظام السياسي لتحجيم دور المثقفين، وفي إطار العلاقة القائمة بين النظام السياسي والمثقفين والتي تتميز بالتناقض أحيانًا، والصراع أحيانًا أخرى، يبقى أن نطرح عددًا من التساؤلات المهمة التي تمثل الإجابة عليها ضوءًا نستطيع من خلاله التنبؤ بمستقبل الثقافة المصرية، ووضع المثقفين المصريين خلال العقود القادمة ونحن على مشارف القرن الحادي والعشرين.

ويمكننا صياغة هذه التساؤلات على النحو التالي: ما الدور الذي يجب أن يلعبه المثقفون المصريون على الصعيدين الثقافي والأيديولوجي من جانب، والصعيدين السياسي والاجتماعي من جانب آخر؟، وما الوسائل والأساليب التي من خلالها يستطيع المثقفون القيام بهذا الدور؟ وهل تسمح السلطة السياسية بإعطاء المثقفين مساحة معينة من الديموقراطية لتقديم إنتاجهم الفكري؟ أم أن ثمة معوقات تحول دون تحقيق هذا الهدف؟ وإذا كان الأمر كذلك إلى أي مدى يمكن للمثقفين التغلب على هذه الصعوبات؟ ومن جانب آخر، أي نوع من الثقافة يسعى المثقف لتقديمه للمجتمع؟ وهل تعبر هذه الثقافة عن مصالح كل الناس أم أنها تعكس مصالح طبقات وفئات اجتماعية معينة؟ هذه التساؤلات يمكننا الإجابة عليها من خلال القضايا والمحاور الأساسية التي تعالجها الدراسة الميدانية، والتي يمكن صياغتها وتحديدها في قضايا ثلاثة أساسية تتضمن كل منها مجموعة من المحاور والقضايا الفرعية على النحو التالي:

1- قضية الديموقراطية.

2- قضية العدالة الاجتماعية.

3- قضية الأصالة والمعاصرة.

وهي القضايا التي سيتضمنها دليل دراسة الحالة الذي أُستخدم مع نخبة من المثقفين المصريين الذين ينتمون ويعبرون عن تيارات فكرية مختلفة تتراوح ما بين (التيار الإسلامي باتجاهاته المختلفة، والتيار الليبرالي، والتيار الماركسي).

حيث تتضمن الفصول التالية مناقشة تفصيلية وتحليلية للرؤى والتيارات المختلفة للقضايا المجتمعية المطروحة ليس فقط على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي، ولكن أيضًا على الصعيدين السياسي والأيديولوجي.

وانطلاقًا من الهدف الرئيس لهذا الكتاب، والذي يتمثل في التعرف على طبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة في إطار تحليلنا لأوضاع المثقفين المصريين على امتداد الربع الأخير من القرن العشرين، وانطلاقًا من هذا الهدف، فقد أوضحت التحليلات النظرية والمعطيات التاريخية أن المجتمع المصري قد تعرض لتغيرات جذرية ليس فقط على الصعيد الاقتصادي، ولكن أيضًا على الصعيدين السياسي والأيديولوجي، هذه التغيرات أحدثت تأثيرات واضحة وملموسة على الصعيد الثقافي والمناخ الفكري بصفة عامة وأوضاع المثقفين المصريين بصفة خاصة.

ولقد تبين من خلال التحليلات النظرية والتاريخية التي قدمناها في الفصول السابقة أن ثمة عددًا من القضايا المجتمعية المهمة قد احتلت مكانة متميزة في الفكر الثقافي المصري، وبخاصة منذ بداية الخمسينيات وحتى الآن وهي قضية الديموقراطية والأصالة والمعاصرة وقضية العدالة الاجتماعية. ونظرًا لأهمية هذه القضايا ليس فقط على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي، ولكن أيضًا على الصعيدين السياسي والأيديولوجي من جانب، وعدم وجود اتفاق عام بين المثقفين الذين ينتمون إلى تيارات فكرية وأيديولوجية مختلفة حول معنى ومفهوم وأبعاد هذه القضايا من جانب آخر.

فقد رأينا ضرورة التعرف على مضمونها وأبعادها ومدى تحققها في مراحل مختلفة ذات توجهات أيديولوجية وسياسية متباينة، وذلك من خلال المقابلات المفتوحة مع نخبة من المثقفين المصريين الذين ينتمون لتيارات فكرية وأيديولوجية متباينة، حيث كان لابد من فهم الاتجاهات السياسية والاجتماعية للمثقفين بوجه عام. بما تتضمنه هذه الاتجاهات من خصوصية لأوضاع المثقفين في المجتمع المصري، والمأزق الأيديولوجي الذي يعيشون فيه، لاسيما علاقاتهم بالسلطة والنظام السياسي.

وما يمكن أن تطرحه تلك العلاقة من مشكلات تتباين مواقف المثقفين فيها وفقًا لاختلاف وتباين أوضاعهم الاقتصادية وانتماءاتهم الطبقية وتوجهاتهم الفكرية والأيديولوجية، فضلًا عن تباين مواقفهم من مراكز السلطة واتخاذ القرارات وممارسة الحياة الفكرية والسياسية بوجه عام.

تقسيم المثقفين إلى رؤى وتيارات فكرية

- هذا وقد آثرنا في كتابنا أن نختار عينة من المثقفين بمختلف توجهاتهم الأيديولوجية للكشف عن بعض الاتجاهات السياسية والاجتماعية لهذه العينة، وذلك إيمانًا منا بأن التعرف على ملامح الفكر والسمات العامة للاتجاهات قد يسمح لنا إلى حد كبير بتفسير الوضع الراهن للمثقفين المصريين من ناحية والعلاقة بينهم وبين السلطة من ناحية أخرى، وتطلب منا هذا كما سنشير فيما بعد وضع مجموعة من القضايا نكشف من خلالها اتجاهات السلطة من ناحية والمثقفين من ناحية أخرى تجاه تلك القضايا، للتعرف بدقة على علاقات المثقفين بالسلطة من جانب ووضع المثقفين المصريين من جانب آخر.

وذلك في ضوء تعريفنا للمثقفين على أنهم لا يشكلون طبقة اجتماعية محددة، بل ينتمون لمختلف الطبقات والفئات الاجتماعية من الطبقة الارستقراطية إلى البرجوازية، ثم إلى الفئات البينية الوسطى ثم الطبقة الدنيا، فلكل طبقة وفئة من هؤلاء مثقفوها المعبرون عنها سواء بالانتماء أو بالانتساب الاجتماعي المباشر أو بالانتماء الفكري، وبالتالي توزعت عينة البحث بشكل يسمح بهذا التنوع الطبقي للمثقفين وأيضًا التنوع الفكري والسياسي والأيديولوجي من كتاب ومفكرين وصحفيين، وأساتذة جامعات وشعراء وأدباء ممثلين لثلاثة تيارات فكرية أساسية هي:

1- التيار الإسلامي.

2- التيار الليبرالي.

3 - التيار الماركسي.

انظر جدول رقم (5) لتوضيح تقسيمات المثقفين بمختلف انتماءاتهم الفكرية.

جدول رقم (5) يوضح توزيع المثقفين وفقًا لبعض المؤشرات

	ممثلو التيارات الفكرية المختلفة	السن	الحالة الاجتماعية	الديانة	النوع	محل الميلاد	المهنة الحالية	المستوى التعليمي
أ	التيار الاشتراكي							
1	أ.ع.	72	متزوج	مسلم	ذكر	المنيا	أستاذ جامعي ومفكر	دكتوراه في الاقتصاد
2	م.أ.	66	متزوج	مسلم	ذكر	القاهرة	صحفي ومفكر	بكالوريوس هندسة وليسانس حقوق
3	م.ع.	76	متزوج	مسلم	ذكر	جهينة القليوبية	مفكر وكاتب	ليسانس حقوق
4	م.أ.	74	متزوج	مسلم	ذكر	القاهرة	مفكر وكاتب ورئيس تحرير قضايا فكرية	ماجستير فلسفة
5	ص.ع.	57	متزوج	مسلم	ذكر	القاهرة	صحفي ومفكر	بكالوريوس خدمة اجتماعية
6	ج.غ.	51	متزوج	مسلم	ذكر	جهينة	أديب ورئيس تحرير أخبار الأدب	دبلوم صنايع
7	ي.ق.	52	متزوج	مسلم	ذكر	البحيرة	أديب	دبلوم معلمين
8	أ.ن.	44	متزوج	مسلم	انثي	القاهرة	صحفية	بكالوريوس معهد مسرحي
ب	التيار الليبرالي							
9	أ.ح.	61	متزوج	مسلم	ذكر	تلا المنوفية	شاعر وصحفي	دبلوم معلمين
10	ص.ف.	54	متزوج	مسلم	ذكر	كفر الشيخ	أستاذ جامعي وناقد ادبي	دكتوراه في اللغة العربية
11	ص.ق.	56	متزوج	مسلم	ذكر	القاهرة	أستاذ جامعي وناقد أدبي	دكتوراه في الفلسفة
12	ر.ع.	53	متزوج	مسلم	انثى	القاهرة	أستاذة جامعية وروائية	دكتوراه في الآداب لغة انجليزية
13	أ.خ.	62	متزوج	مسيحي	ذكر	الإسكندرية	أديب	ليسانس حقوق
14	س.ف.	55	متزوج	مسلم	أنثى	بور سعيد	أديبة وصحفية	بكالوريوس إعلام
15	ب.ط.	61	متزوج	مسلم	ذكر	الكرنك الأقصر	أديب وروائي	ليسانس تاريخ

ممثلو التيارات الفكرية المختلفة		السن	الحالة الاجتماعية	الديانة	النوع	محل الميلاد	المهنة الحالية	المستوى التعليمي
جـ	التيار الإسلامي							
16	ف.هـ	60	متزوج	مسلم	ذكر	قويسنا	صحفي ومفكر إسلامي	ليسانس حقوق
17	م.ع.	65	متزوج	مسلم	ذكر	كفر الشيخ	أستاذ جامعي ومفكر إسلامي	دكتوراه من دار العلوم في اللغة العربية
18	ع.ح.	64	متزوج	مسلم	ذكر	القاهرة	صحفي ومفكر إسلامي	بكالوريوس علوم
19	س.ع.	56	متزوج	مسلم	ذكر	دمنهور	أستاذ جامعي ومفكر إسلامي ومحامي	دكتوراه في القانون
20	ع.م.	62	متزوج	مسلم	ذكر	الإسكندرية	أستاذ جامعي ومفكر إسلامي	دكتوراه في الفلسفة

(*) ملحوظة: ترتيب أفراد العينة نفس ترتيب الحالات بالمتن.

اعتمد الكاتب على دليل دراسة الحالة والمقابلة مع المبحوثين، وقد أعد الكاتب دليل دراسة الحالة متضمنًا ثلاث قضايا أساسية هي كالتالي:

إشكالية الديموقراطية، الأصالة والمعاصرة، العدالة الاجتماعية. هذا وقد كانت هناك عدة مبررات لاختيار هذه القضايا بالتحديد:

أولًا: إشكالية الديموقراطية:

وكان مبرر اختيارها أنها ترتبط بشكل مباشر بعلاقة المثقف بالسلطة وموقف السلطة من أنماط المثقفين، وبالتالي تعددت القضايا الفرعية بفضل هذه القضية مثل (غياب دور المثقفين في صنع القرار السياسي، غياب حرية التعبير والمشاركة السياسية، غياب تداول السلطة بين الأحزاب السياسية المصرية، غياب الدستور وتضييق الحريات في إنشاء الأحزاب والمجتمعات الأهلية، غياب المجتمع المدني ودوره المؤثر في الديموقراطية والمشاركة ... إلخ من هذه القضايا الفرعية.

ثانيا: قضية العدالة الاجتماعية:

وكان مبرر اختيارها هو أن كل التيارات الفكرية (السلفية أو الليبرالية أو الاشتراكية) تناولت قضية العدالة الاجتماعية من منظورات مختلفة لأنها شديدة الارتباط بقضية الديموقراطية،

وحاولنا من خلال هذه القضية فهم موقف التيارات المختلفة من هذه القضية، وطبيعة المؤشرات التي اعتمد عليها كل تيار في تحديده لمفهوم العدالة الاجتماعية مثل مؤشرات (الصحة، التعليم، الدخل، الثروة، التفاوت الطبقي، توزيع فرص الحياة المختلفة)، وكذلك كيف احتلت قضية العدالة الاجتماعية مكانة محورية في بعض الفترات وارتباطها بتوجهات وسياسات الدولة؟ وما الفئات الاجتماعية التي استفادت في مرحلة وأخفقت في مرحل أخرى طبقًا لتوجهات الدولة السياسية والأيديولوجية؟ وما الوزن النسبي لهذه القضية بالمقارنة بالقضايا الأخرى؟ ثم محاولة فهم هذه القضية الآن في ضوء التحولات التي طرأت على النظام العالمي الجديد، وتحول الاقتصاد المصري نحو الخصخصة وما الوزن النسبي الذي تمثله قضية العدالة الاجتماعية؟ وهل ثمة برنامج محدد تتبناه هذه التيارات الفكرية من جهة والحكومة المصرية من جهة أخرى لتقليل الفوارق الطبقية على كل المستويات .. إلخ من هذه القضايا.

ثالثًا: أما قضية الأصالة والمعاصرة:

فقد جاء اختيارها وفقًا لاعتبارين أساسيين هما:

أولا: أنها ترتبط بالتراث الثقافي والديني، حيث عكست أنماطًا مختلفة من التوجهات الفكرية للتعبير عنها مثل (حركة الإخوان المسلمين في الخمسينيات والستينيات والصحوة الإسلامية في السبعينيات وجماعة التكفير والهجرة في الثمانينيات والتسعينيات من أشكال العنف والتطرف والإرهاب) .

ثانيًا: قضية الأصالة والمعاصرة ترتبط أيضًا بالتحديث والتغلغل الثقافي والأوروبي خلال القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وهذا يمكننا من تكوين رؤية مستقبلية لواقع الثقافة المصرية والعربية خلال العقود القادمة من القرن القادم كنتاج للغزو الثقافي، والبث الإعلامي والأقمار الصناعية وتوجهات النظام العالمي الجديد.

رابعاً: أسلوب تحليل ومعالجة البيانات الميدانية:

نظرًا لأن الدراسة قد اعتمدت بشكل أساسي على المقابلات المفتوحة ودراسة الحالة مع بعض المثقفين المصريين الذين ينتمون إلى تيارات فكرية وأيديولوجية مختلفة انطلاقًا

من القضايا الأساسية التي تضمنها دليل دراسة الحالة، (وهي قضية الديموقراطية والأصالة والمعاصرة وقضية العدالة الاجتماعية)، وما تتضمنه تلك القضايا الرئيسة من قضايا فرعية، فقد رأينا أن أسلوب التحليل الكيفي للبيانات الميدانية يعد أكثر الأساليب التحليلية ملائمة لذلك، ومن ثم فقد تعاملنا مع البيانات الميدانية بمستويين للتحليل هما: التحليل الرأسي والتحليل الأفقي.

أما التحليل الرأسي: فيعتمد على التعرف على جوانب وأبعاد كل قضية من القضايا الثلاثة على مستوى كل تيار فكري، ومن ثم التعرف على آراء واتجاهات المثقفين الذين ينتمون لكل تيار حول كل قضية، وذلك في ضوء التحولات والتغيرات التي مر بها المثقف المصري في علاقته بالسلطة والمجتمع، وكذلك التحولات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية مع الوضع في الاعتبار مدى الاختلاف، وأوجه الاتفاق بين المثقفين الذين ينتمون لهذه التيارات المختلفة حول هذه القضايا من جانب، وموقفهم من السلطة السياسية وموقف السلطة السياسية من آرائهم واتجاهاتهم الفكرية والعملية من جانب آخر.

أما التحليل الأفقي: ونقصد به مدى اختلاف أو اتفاق التيارات الفكرية المختلفة حول قضايا الكتاب، وكذلك السمات العامة المشتركة، وأيضًا الخصوصيات في ضوء ربطها بالظروف الشخصية للمثقف والظروف المجمعية المحلية والإقليمية والعالمية. وسوف يوضح التحليل على هذا المستوى أي الاتجاهات أو التيارات الفكرية التي عالجت وتناولت هذه القضايا كانت تتفق مع النظام السياسي وتوجهات الدولة الأيديولوجية خلال المراحل التاريخية المختلفة، ولماذا؟

ومن هذه التيارات الفكرية من اتخذ موقفًا معارضًا ونقديًّا للدولة وسياستها وتوجهاتها الأيديولوجية، ومن ثم فإن تحليلنا لهذه القضايا سوف ينطلق من المسلمات الآتية:

1- الخصوصيات والقضايا والأفكار التي يركز عليها كل تيار من هذه التيارات في تناوله للقضايا المدروسة.

2- السمات العامة المشتركة بين ممثلي كل تيار في تناوله لقضايا الكتاب.

3- تحليل هذه الرؤى في إطار الظروف الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لممثلي كل تيار.

4- السمات العامة المشتركة بين التيارات الثلاثة في تناولها لقضايا الكتاب خلال المراحل الثلاث المختلفة، وردود أفعال النظام وممارساته تجاه هذه التيارات لرصد العلاقة بين المثقف والسلطة وموقف المثقفين من هذه الممارسات.

الفصل السادس

الديموقراطية بين الواقع والممكن
تحليل لرؤى المثقفين المصريين

- ☐ تمهيد: حول إشكالية الديموقراطية.
- ☐ أولاً: مفهوم الديموقراطية.
- ☐ ثانياً: محددات الوعي السياسي والمشاركة السياسية.
- ☐ ثالثاً: المثقفون والقرار السياسي (الفجوة بين المثقفين والدولة).
- ☐ رابعاً: إشكالية التحول الديموقراطي في مصر ودور مؤسسات المجتمع المدني والجمعيات الأهلية والشعبية.
- ☐ مناقشة ختامية وتحليلية.

الفصل السادس

الديموقراطية بين الواقع والممكن

تحليل لرؤى المثقفين المصريين

تمهيد: حول إشكالية الديموقراطية

هناك لحظات تاريخية في تاريخ المجتمعات، تتفاعل فيها الأحداث، وتكون النتيجة طرح إحدى القضايا بشكل ملح وعاجل. وهذا هو حالنا اليوم مع الديموقراطية وحقوق الإنسان؛ ففي الأعوام الخمسة عشرة الأخيرة طرقت قضية الديموقراطية أبواب العقل العربي، وفرضت نفسها على هواجس المثقفين والمفكرين، الأولى بعد هزيمة يونيو 1967 عندما تساءل المثقفون عما حدث؟ ولماذا حدث؟ كانت إحدى الإجابات الرئيسة هي نقص المشاركة وغياب الحوار العام، والثاني في يونيو 1981 بعد الاجتياح الإسرائيلي للبنان الذي مر دون أن يستفز ردود فعل عميقة شعبية أو حكومية، وكان السؤال لماذا لم يخرج المواطنون العرب كما فعلوا من قبل عشرات المرات في الأربعينيات والخمسينيات؟ وكانت الإجابة هذه المرة هي القهر المنظم واستشراء سلطة الدولة في غياب الرقابة الدستورية أو الشعبية والإهدار المستمر لحقوق الإنسان.

لم تعد الديموقراطية إذن ترفًا ثقافيًا أو موضوعيًا يهم المثقفين، بل هي ضرورة حيوية لنهضة المجتمع العربي بصفة عامة والمصري بصفة خاصة من أزمته، هي سبيل إعادة صلة الرحم بين المواطن ومجتمعه ودولته، هي سبيل استعادة النظم لشرعيتها ومصداقيتها وهي سبيل استعادة الإنسان العربي بصفة عامة والمصري بصفة خاصة لدوره في معارك النضال الوطني والقومي.[1]

---

(1) علي الدين هلال في ندوة: الديموقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، دار المستقبل العربي، القاهرة، ص 9 - 10.

ونصل هنا إلى جوهر الإشكالية لماذا إذن تطرح على قضية الديموقراطية في هذه الفترة من تاريخنا، ومن جانب كل التيارات الفكرية والسياسية في وطننا ومجتمعنا المصري؟ يشير علي الدين هلال[1] إلى أن هناك ثلاثة أسباب بصدد الإجابة على السؤال:

السبب الأول: أن أحد دروس الخبرة التاريخية في الأعوام الثلاثين الأخيرة، هو أن الحماية الأخيرة لأي إنجاز اجتماعي هي في تنظيم الجماهير، وأن الإنجاز الذي تحققه وتحميه السلطة الحاكمة فقط، وفي غياب المشاركة الشعبية، يمكن لسلطة أخرى لها اتجاه مغاير، أن توقفه وتفرغه من محتواه. وتجربة مصر في السبعينيات هي أكبر دليل على ذلك.

والسبب الثاني: هو تعود واستسهال النظم العربية لاستخدامها العنف في مواجهة مخالفيها في الرأي واللجوء إلى الحل البوليسي بدلًا من الحل السياسي، في الوقت الذي لم تقدم فيه هذه النظم لمواطنيها لا التنمية الاقتصادية ولا الوحدة العربية، ولا حققت خطوات جادة في الطريق إلى إحداهما.

وهكذا سقطت حجة أن تعليق الحقوق والحريات هو الثمن الذي يجب أن يدفع لتحقيق التحول الاجتماعي أو التنمية الاقتصادية أو الوحدة، أضف إلى ذلك أن ممارسات العنف هذه تجاوزت في بعض الحالات كل ما يمكن السكوت عنه أو تجاوزه وبدا أن هذه النظم قد دخلت سردابًا مظلمًا لا نهاية له ولا حدود لما يمكن أن تقوم به من أجل استمرارها في السلطة من إجراءات بوليسية (سجن ومعتقلات وتعذيب و إهانة للمثقفين بمختلف توجهاتهم وانتماءاتهم الفكرية).[2]

السبب الثالث: هو تردي الوضع العربي إزاء الأخطار الخارجية بالذات الخطر الإسرائيلي المدعم من الولايات المتحدة الأمريكية، ودخول إسرائيل مرحلة جديدة في علاقتها بالوطن

---

(1) المصدر نفسه، ص 12 - 13.

- Guillermo, O., Donnell and philipe c, schmitter, transitions from Authoritarian Rule, tentative conclusion about uncertain Democracies (Baltimore and London, the Johns Hopkins Press. LTD., 1991), Pp. 6 -7.

(2) مزيد من التفاصيل حول التسلطية في المجتمع العربي، انظر:

- إسماعيل صبري عبد الله: مصر التي نريدها، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1992، ص 138 - 139.

العربي، وهي مرحلة الهيمنة مما زاد من تبعية البلاد العربية المتخلفة عسكريًا وسياسيًا واقتصاديًا للخارج وفي الوجود العسكري الأجنبي على أشكال مختلفة (قواعد - تسهيلات - مستشارون بأعداد كبيرة - مناورات مشتركة ... إلخ). في داخل الوطن العربي وفي مناطق الجوار الجغرافي (أزمة الخليج والتدخل السافر في شئون الدول العربية، ومحاولة تقسيمها وتفريغها من محتواها القومي والإقليمي) .

وانطلاقًا من ذلك، فإن ثمة تساؤلات عامة تطرح نفسها على الساحة السياسية والفكرية نذكر من بينها: لماذا غابت الديموقراطية في المجتمع المصري؟ وما العوامل المسئولة عن غيابها؟ وما الوزن النسبي لقضية الديموقراطية في الفكر المصري ممثلًا في آراء المثقفين المصريين على اختلاف انتماءاتهم الطبقية وأصولهم الاجتماعية وتوجهاتهم الأيديولوجية والفكرية؟ وسوف نناقش هذه القضايا من خلال المواقف المتباينة والمتشابهة لنخبة من المثقفين المصريين الذين ينتمون لتيارات فكرية متباينة.

موقف التيارات الفكرية من مفهوم الديموقراطية: «رؤية نظرية»:

تثير قضية الديموقراطية العديد من الخلافات والاجتهادات، فهناك أولًا خلاف حول مفهوم الديموقراطية والمدارس الفكرية المختلفة في تعريفها ومفهومها؛ فهناك تيار فكري يربط بين ديموقراطية النظام السياسي وديموقراطية التنظيمات الاجتماعية الأخرى؛ بمعنى أن ازدهار ديموقراطية النظام السياسي مرتبط بوجود ممارسات ديموقراطية على مستوى المؤسسات الأسرية والدينية والنقابية والمهنية والتعليمية.

ورأي آخر: لتيار فكري يعقد صلة بين ازدهار المؤسسات الديموقراطية ووجود قيم معينة في الثقافة السياسية السائدة في المجتمع وهذا الرأي يقوم على أن استمرار الديموقراطية يستند إلى وجود منظومة من القيم المتعلقة بالسلطة وبالوطن والعلاقة بينهما؛ مثل الحق في المشاركة، وأن السلطة هي خدمة عامة، وأن من حق المواطن تغيير حكامه.

ورأي ثالث: يبحث في المتطلبات أو المستلزمات الاقتصادية والاجتماعية للنظام الديموقراطي، ورأي رابع: يبحث في تطبيق الشريعة الإسلامية وإقرار نظام الشورى، وأن

تستمد القوانين الأعراف والمثل التي تحكمنا وتسيير شئوننا من الإسلام والنصوص القرآنية. وفي تصورنا الآن أن نعرض للحوار حول تعريف الديموقراطية؛ لأن الخلاف حولها مستمر باستمرار التوجهات الفكرية والأيديولوجية المختلفة، وأيضًا سوف نعرض لقضايا أخرى أشد ارتباطًا بقضية الديموقراطية؛ لنتعرف من خلالها على وضعية المثقفين المصريين في ظل غياب الديموقراطية.

ومن هذه القضايا محددات الوعي السياسي والمشاركة السياسية، المثقفون والقرار السياسي وطبيعة الفجوة بين المثقفين والدولة، دور المؤسسات الحكومية والرسمية في تشكيل الوعي الثقافي والسياسي للجماهير، التعليم، الدين، وسائل الإعلام، غياب المشروع الحضاري وإشكالية التحول الديموقراطي في مصر، دور المجتمع المدني ومؤسساته المختلفة. كل هذا في سياق علاقة المثقف والسلطة وطبيعة الفكر والممارسة في ظل غياب حقوق الإنسان العادي والمثقف، وأولها حقوقه السياسية والدستورية مما يجعلنا في سياق حديثنا أن نتعرض لوجهات نظر المثقفين لقضايا مهمة مثل إلغاء قوانين الطوارئ والأحكام العرفية، وسلطات الاعتقال التي تمارسها الهيئة التنفيذية في ظل هذه القوانين، وقضايا تعذيب المثقفين جسديًا، وقضايا الاعتداء على الدستور ومخالفته وانتهاك أحكامه، ودور المثقفين في الدفاع عن حقوق الإنسان، وتبصير المواطنين بحقوقهم وتكرس وعيهم بها.

أولاً: حول مفهوم الديموقراطية

(1) التيار الماركسي:

أوضحت البيانات والمعطيات الميدانية بأن ثمة إجماعًا بين حالات الدراسة على بعض السمات العامة والمشتركة في تعريفهم للديموقراطية يمكن توضيحها فيما يلي:

أ - أن الديموقراطية السياسية لا تنفصل عن الديموقراطية الاجتماعية والاقتصادية فإنها تعني ضرورة إعادة توزيع الدخل القومي توزيعًا عادلًا؛ لأنه في مجتمع لا تتكافأ فيه الفرص، تصبح الديموقراطية والعمليات الانتخابية بيعًا وشراء وتجارة بالنفوس، حيث لا حرية لجائع أو محتاج وأن حق التصويت لا ينفصل عن لقمة العيش.

فالديموقراطية ليست قضية قانونية أو سياسية بقدر ما هي مسألة وضعية الإنسان الاجتماعية والاقتصادية، وأن الشكل القانوني والسياسي وثيق الصلة بمجمل الأوضاع الاقتصادية والقوى المتحكمة في مصادر الثروة. ومن ثم، فإن قضية الديموقراطية ينبغي أن تدرس في سياقها التاريخي والاجتماعي.

وتبدأ الديموقراطية بحقوق الإنسان، فلا يوجد شيء يبرر الإجراءات غير المشروعة وغير القانونية ضد أي إنسان. فالديموقراطية حرية ومسئولية معًا، ويجب ألا تفهم على أنها مجرد حق في النقد هذا أسهل جوانب الديموقراطية، بل هي تعني حق الإنسان في المشاركة وفي صنع القرار أيًا كانت طبيعة هذا القرار.

ب- أنه ليس ثمة ديموقراطية دون تعدد الاتجاهات السياسية، وأنه حتى في مجتمع اتفقت الأغلبية الساحقة من سكانه على اختيار طريق التطور الاشتراكي، فليس معنى ذلك اختفاء ضرورة تعدد الاتجاهات؛ لأن عملية بناء الاشتراكية في بلد محدد في زمن محدد في ظروف إقليمية ودولية محددة، عملية مفتوحة تحتمل الاجتهاد. والخلاف في الرأي هو وسيلة لاكتشاف الحل الصحيح، والانفراد بالرأي هو الوسيلة المضمونة لارتكاب كل الحماقات.

فتعدد الاتجاهات وتعددها المنظم، ضرورة للديموقراطية، وأن يكون لهذه الاتجاهات جميعًا الحق في أن تخاطب الناس، لكي يكون الشعب في النهاية هو الحكم الذي يرجح هذا الاتجاه على ذلك الاتجاه ما لم يوجد هذا، فلا توجد ديموقراطية.

جـ- تداول السلطة، فالديموقراطية ليست كلمة أو شعارًا يتحلى بها نظام لكي يقال عنه أنه ديموقراطي. ما لم يكن للاتجاهات المعارضة فرصة جدية وما لم يكن في النظام ذاته الآليات التي تسمح لمن هو في الأقلية اليوم أن يصبح في الأغلبية غدًا، وأن يمارس السلطة، فنحن لسنا في ديموقراطية. هذا أمر واضح وأساسي.

وخلاصة القول هي أن جوهر الديموقراطية هو في الأساس هذه الأمور الثلاثة: حقوق الإنسان السياسية والاجتماعية، تعدد الاتجاهات السياسية، إمكان تداول السلطة. فالديموقراطية إذن عند أصحاب هذا الاتجاه ليست عقبة في سبيل التنمية المعتمدة على الذات في

إطار ديموقراطي، والاعتماد على الذات في تصورهم يقتضي مباشرة المشاركة، مشاركة المواطن في صنع القرار، وأن هذا هو الطريق الوحيد والصحيح للتنمية الاقتصادية والاجتماعية والحضارية بمعناها الشامل. إذن يطرح هذا الاتجاه قضية الديموقراطية في تواز مع كل القضايا الأخرى أي أنه يجب إحداث تغيير في البنى الاقتصادية والاجتماعية السائدة لتصفية مراكز السلطة التقليدية، سواء أكانت سياسية أم قيادة قبلية أم عشائرية أم حزبية معارضة للمفهوم الديموقراطي.[1]

وعلى الرغم من الاتفاق بين الذين ينتمون إلى هذا التيار في تعريفهم للديموقراطية، إلا إن ثمة اختلافات واضحة بين بعض منهم، ويمكننا توضيح هذه الاختلافات من واقع البيانات الميدانية على النحو التالي:

فقد أشارت الحالة رقم (2) إلى «أن هناك مشكلة ديموقراطية في البلاد النامية بصفة عامة؛ لأنها في مأزق وهذا المأزق له مصدر أساسي، فما الديموقراطية لدينا إلا هدنة بين أطراف ليست ديموقراطية، وعندما يتعذر على طرف أن يفرض وجوده منفردًا فيقبل بالديموقراطية كهدنة مع أطراف أخرى فقط للفترة التي ما يقدرش فيها يفرض وجوده، وده ها تلاقيه عند اليسار والإخوان المسلمين مش ها تلاقيه عند الليبراليين.

والفكرة جاءت ببساطة من أن هناك فرق أساسي بين الدول اللي مفيش دول متقدمة أكثر منها، والدول المتخلفة الي بتقيس الأمور بدول سبقتها، فالدول المتقدمة مفتوح لها الاجتهاد لأن المستقبل مفتوح عندها، ومفيش مشروع مستقبلي سبقها، لكن الدول التي عليها أن تلحق بغيرها لم تقرر مسارها، والذي يقرر مسارها عنصر خارجي مش داخلي.

المشكلة الثانية أن كل تيار فكري يعطي لنفسه الأسبقية على غيره تاريخيًا؛ فالمدرسة القومية بتقول أنا التاريخ أنا الاستقلال والتنمية ... إلخ. واليسار أيضًا بيقول كده حتى التيار الإسلامي، ورغم أن كل تيار له مضمون مختلف ورغم ذلك يقول أنا التاريخ، والتاريخ في رأيي الشخصي ليس فيه ديموقراطية، بمعنى طالما أنا التاريخ كتيار ولا أسمح لموقع غيري يبقى مفيش ديموقراطية.

(1) حول الديموقراطية عند التيار الماركسي الحالات من رقم (1) إلى رقم (8).

الديموقراطية إذن إشكالية لن تنتهي إلا بتجاوز التخلف. ده يتم إزاي مش واضح، وهذا يؤدي إلى غياب الديموقراطية. المشكلة هي إذن أن الديموقراطية التي عندنا هي شكل للانتساب الخارجي لأنك علشان تنتسب للنظام العالمي الجديد ينبغي أن توجد ديموقراطية، وللأسف الشديد ليس هناك مدرسة قادرة على أن تفرض وجودها لوحدها لأنها مضطرة أن تسلم بوجود الآخرين حتى يسلم لها الآخرون بالوجود. فالديموقراطية فعلًا إشكالية لن تنتهي.[1]

بينما تشير الحالة رقم (5) «إلى أن الديموقراطية هي حق الاختلاف والاعتراف بالآخر، وأنا ميال وجانح إلى النظر إلى الديموقراطية كما تنظر إليها النظرة الليبرالية، وفي ذلك اعتقد أنني اختلف مع جيلي من اليساريين حتى في داخل الحركة الشيوعية وفي داخل الحلقات الماركسية التي كنت أنضم إليها وكانوا يتهموني عادة بأنني ليبرالي.

فالديموقراطية عندي بالمفهوم الليبرالي ولكنني أضفت إليها البعد الاجتماعي أي أن يكون هناك شكلًا من أشكال العدالة الاجتماعية، وأن الديموقراطية هي حق الاختلاف والاعتراف بالآخر والتعامل معه وعدم كراهيته لمجرد أنه آخر، وأن تكون هناك حريات عامة: حرية التعبير، حرية النشر، حرية التظاهر، والانتخابات العامة، حرية الصحافة، إلى آخر كل الحريات.

أيضًا ليس من حق أحد أن يحتكر ثوابت الأمة أو مقدساتها؛ فليس من حق أحد إنه يقول الله بتاعي أو أنا التاريخ وهذه هي الإشكالية الحقيقية الموجودة في تركيبة الجماعات الفكرية والسياسية الموجودة المصرية والعربية؛ لأنهم في رأيي نتاج تكوينة شبه فاشيستيه نتيجة للتخلف كحاجات موجودة في العقلية العربية والمصرية. موجودة رغم البغبغة الديموقراطية الكثيرة فإن كثيرين يتصرفون على أن ما يقولونه هو الصواب وهو الوطنية وهو الاشتراكية وهو اللي في مصلحة الشعب إلى آخره... ورأيي أن هذه نقطة انطلاق في البداية تحذف هؤلاء من دفتر الديموقراطية.[2]

(1) الحالة رقم (2) م ... أ.

(2) لاحظ الاتفاق في الرأي بين الحالة رقم (2) م...أ ورقم (5) ص ...ع، حول التعصب الفكري لدى التيارات الفكرية المختلفة.

بينما تؤكد الحالة رقم (7) «أنه لكي تتحقق الديموقراطية لابد من شرطين أساسيين: الوعي والكفاية؛ يعني الناس يبقى عندها وعي وكفاية، وسأعطيك مثال عن الانتخابات أنا بشوف الناس في بلدنا إزاي بتنتخب، إزاء تعطي أصواتها عندما تدفع لها المشاهد التي رأيناها في رواية توفيق الحكيم تحدث الآن في الريف المصري، وأنا شفت بعنيا الانتخابات الأخيرة في بلدنا المرشح الذي يقسم العشرة جنيها نصفين، نصف قبل التصويت ونصف بعد التصويت.

فالديموقراطية هي أن يكون هناك حرية وثقافة مصر لا تملك إلا شيئين الآن حتى تتقدم الثقافة والحرية مفيش غير الحاجتين دول؛ لأن ما عندناش شيء سوى الثقافة والديموقراطية، وهما دول التركيبة العربية الجديدة. وللأسف الغرب والهيمنة العالمية والصهيونية وقيادة إسرائيل تمنعك من أن يكون لك دور أساسي فيهم، فليس هناك معارك ثقافية حقيقية فيها حرية ولا توجد ديموقراطية بالمفهوم المشار إليه»[1].

في حقيقة الأمر ورغم الاختلاف في وجهات النظر حول تعريف الديموقراطية عند التيار الماركسي، إلا أن هناك اتفاقًا عامًا على غياب قضية الديموقراطية في المجتمع المصري بصفة عامة، وغياب تداول السلطة، وارتباط النظام السياسي بشخص حاكم، وعدم وجود حرية صحافة وحرية رأي وتعبير. كل ذلك ينفي الديموقراطية وعدم تطبيق الدستور وتزييف الانتخابات، وعدم وجود التداول الموضوعي والحقيقي جعل الديموقراطية شكلية، حيث فقدت الجماهير الثقة في الأحزاب القائمة لأنه أصبح عند الجماهير تصور أن الأحزاب لن تحكم أبدًا؛ وذلك لأن الأحزاب محاصرة تمامًا من الخارج، وبالتالي تنكفئ على ذاتها وتدخل في صراعات مع بعضها البعض، ثم تنسحب الجماهير منها فأصبحت الأحزاب حجرات خالية وشكلية وغير مجدية.

(2) التيار الليبرالي: مفهوم الديموقراطية:

أوضحت البيانات والمعطيات الميدانية بأن ثمة إجماعًا بين حالات الدراسة على بعض السمات العامة والمشترك في تعريفهم للديموقراطية يمكن إجمالها فيما يلي:

(1) الحالة رقم (7) ي ... ق.

أ - تقوم الديموقراطية في تصور المدرسة الليبرالية على فكرة التمثيل النيابي ونظرية فصل السلطات (التشريعية والتنفيذية والقضائية)، وتعدد الأحزاب السياسية التي تتنافس على حيازة أغلبية مقاعد المجلس النيابي، وبالتالي تشكيل الحكومة (أي السيطرة على السلطتين التشريعي والتنفيذية مع بقاء السلطة القضائية نظريًا - فوق الأحزاب السياسية المتنافسة) كما تتشكل من خلال ذلك معارضة تضم الأحزاب الأخرى التي لم تخرج على الأغلبية تقوم بمهمة مراقبة الحكومة ونقدها. وينظر إلى هذه الصورة غالبًا على أنها الصورة المُثلى للديموقراطية والحرية السياسية متأثرين في ذلك بالصورة التطبيقية في الدول الرأسمالية أو المتشبهة بها.

ب- كذلك يركز أصحاب هذا التيار على البعد التنظيمي، حيث إن الديموقراطية هي الاختيار الحر للحكام بواسطة المحكومين وإمكانية تنظيم الأحزاب والمؤسسات، كما أن الحرية السياسية تعد شرطًا أساسيًا لإقامة الديموقراطية وإيجاد صلة مباشرة بين الدفاع عن آراء الناخب ومصالحه والقوانين أو القرارات السياسية الصادرة عن النظام الحاكم، ومنح حق الانتخاب المتساوي لكل المواطنين البالغين، وعدم التفرقة بينهم على أساس أيديولوجي أو جنسي أو ديني أو عرقي أو طبقي، ويرتبط بهذا درجة الوعي السياسي وتوفر المعرفة بالشئون السياسية ومستوى التعليم والمصلحة الشخصية والسياسية للمواطن، حيث يصعب وجود مشاركة سياسية وانتخاب حر ووعي سياسي في ظل وجود نسبة الأمية العالية والرهيبة في المجتمع المصري.

جـ- هناك إجماع بين المنتمين للتيار الليبرالي على إنه يجب الإقرار بحق التنظيم السياسي التمثل في وجود قوى سياسية واجتماعية في الدولة من أن تنظم نفسها في شكل أحزاب سياسية وجمعيات ونقابات، وعدم وضع قيود على تكوينها وممارستها لنشاطها بغض النظر عن هويتها الاجتماعية أو عقيدتها الدينية أو السياسية، وأن تتاح الفرصة كاملة لهذه القوى الاجتماعية والسياسية أن تمارس حقها في التمثيل والتعبير الحر عن مطالب ومصالح القوى والفئات الاجتماعية المختلفة التي تفترض أنها تمثلها. بشرط أن يكون لهذه القوى والأحزاب الحق المباشر في التنافس الحقيقي والانتخاب الحر،

لأن هذا من شأنه إحداث ما يُسمى بتداول السلطة، ويصبح من حق كل حزب أن يحكم مباشرة من خلال الانتخاب الحر والمشاركة السياسية الفعالة.[1]

وعلى الرغم من أن أوجه الاتفاق بين معظم مفكري هذا التيار في تعريفهم للديموقراطية، إلا أن هناك بعض الاختلافات بين بعضهم يمكن إيجارها على هذا النحو: حيث تؤكد الحالة رقم (12) «إلى أن الديموقراطية مرتبطة بالعدالة الاجتماعية ولا يمكن الفصل بين الديموقراطية والعدالة الاجتماعية وأيضًا لا يمكن تصور ديموقراطية بمعزل عن التعددية الحزبية والبرلمانية، حيث إن تجربة الاتحاد السوفييتي والكتلة الاشتراكية قد بينت أن انفراد حزب واحد بالسلطة يسهل البيروقراطية من ناحية، ويسهل الاستبداد السياسي من ناحية أخرى، ويسهل على مجموعة الأفراد البيروقراطيين أو الفاسدين أو الانتهازيين الادعاء بأنهم يمثلون الجماهير الشعبية وهذه قد لا تكون هي الحقيقة وبالتالي فإن التعددية والديموقراطية البرلمانية هي صمامات أمن»[2].

وبتصور أكثر في اليوتوبيا تشير الحالة رقم (13) «إلى أن الديموقراطية لها أكثر من جانب، الجانب المعروف أن يكون نظام الحكم قائمًا على المؤسسات الديموقراطية والتي تعتمد على مبادئ أساسية معروفة منها الفصل بين السلطات، فالسلطة التشريعية تتمثل في برلمان قائم على الانتخاب الفردي المباشر الحر، والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية التي تكون مسئولة مسئولية حقيقية وفعلية أمام السلطة التشريعية، والسلطة القضائية التي تعتمد على القوانين الليبرالية. وأنا أميل كثيرًا إلى النظام الديموقراطي الذي لا يعطي المؤسسة الرئاسية سلطات واسعة وإنما يعطي للسلطة التشريعية (البرلمان) الممثل الفعلي للاتجاهات الشعبية. وفي هذه الحالة تكون السلطة التنفيذية مسئولة فعلًا وخاضعة لرقابة السلطة التشريعية، هذا من ناحية نظام الحكم.

ومن الناحية الأخرى وهي أساسية فإنني أميل إلى تصور الديموقراطية بأن تجمع بين حرية الفرد التي أراها أساسية ولا يمكن الانتقاص منها وأيضًا العدالة الاجتماعية التي أراها أساسية

(1) الحالات من رقم (9) حتى رقم (15).

(2) الحالة رقم (12) ر.ع.

ولا يمكن الانتقاص منها أيضًا، وأتصور أن مثل هذا النظام قابل للتطبيق، وهو الذي يحقق طموحات إنسانية عميقة نحو شيئين متلازمين الحرية والعدالة اللذين هما جناحا الديموقراطية الحقيقية»[1].

وتربط الحالة رقم (15) مفهوم الديموقراطية بالسياق العالمي، حيث يؤكد «أن الديموقراطية تعني أن الأغلبية تحكم والأقلية تعارض، وأن يكون تداول سلطة حقيقية وبشكل منتظم كما يحدث في إنجلترا بين حزب العمال والمحافظين، أو بين التكتلات السياسية في فرنسا، وهذا كان تصوري عن الديموقراطية.

ولكن عندما سافرت للخارج حيث كنت أعمل مترجمًا في هيئة الأمم المتحدة تغيرت رؤيتي للأمور، ورأيت الديموقراطية الغربية في حالة عمل فتغيرت رؤيتي تغيرًا جذريًا، وبدأت أرى الديموقراطية الحقيقة التي تبدأ في تصوري بلقمة العيش، وكما قال «طه حسين» إن الديموقراطية لا تعايش الغفلة والغلاء أي أنه بجانب لقمة العيش يجب أن يكون هناك التعليم وإلى جانب التعليم لابد أن يكون هناك نوع من الممارسة والتربية والديموقراطية.

وأذهب إلى أبعد من ذلك أنه لكي تكون هناك ديموقراطية في موقع من الأرض، لابد أن تكون الكرة الأرضية كلها ديموقراطية، وأنا أذكر في هذا السياق حوار مع «كاسترو» أجراه مجموعة من الصحفيين الفرنسيين «وسألوه ليه ما بتعملش أحزاب في كوبا؟ فرد عليهم قال لو عملت أحزاب بكره ها يكون أكبر حزب هو الحزب الأمريكاني؛ لأن أنا ما عنديش فلوس والأمريكان معاهم فلوس، وها يصرفوا كثير على الحزب ده، وكل اللي عملناه في الثورة ها ينتهي خلال أشهر قليلة «أنا شايف أن الراجل ده مقنع جدًا جدًا؛ لأنه حتى تكون هناك ديموقراطية في بلد ما فلابد أن نكون عايشين في عالم ديموقراطي لابد أن نكون عايشين في عالم متحرر من علاقات الاستغلال التي تربط الشمال بالجنوب».[2]

بينما تشير الحالة رقم (10) «إلى أن تعريفي للديموقراطية سوف ألخصه لك في فقرة كانت عبارة عن رد على سؤال سألته له «في معرض الكتاب» حول متى تكون عندنا ديموقراطية

(1) الحالة رقم (13) أ... ح.
(2) الحالة رقم (15) ب.. ط.

حقيقة وحرية تعبير ابتداء من الحكم المحلي إلى المؤسسة الرئاسية من أدنى المستويات في إدارة القرية إلى انتخابات الرئاسة ذاتها وفي كل مؤسسات الدولة؟ فكان الرد «إحنا لسنا مهيئين للديموقراطية على النمط الغربي؛ لأنه إذا حدث ذلك فسوف تشتعل المعارك في كل أنحاء مصر، وبالتالي فنحن في موقف لا يسمح لنا بالتطبيق الحر للديموقراطية على النمط الغربي.

وضرب لنا مثلًا في ذلك أن جاء له أحد رجال الأعمال الإيطاليين لمفاوضات عن مسائل اقتصادية، فسأله كيف تجري المسائل الاقتصادية مع سرعة تغير الحكومات في إيطاليا؟ فقال له تغير الحكومات هذا لا يوقف أحوالنا أبدًا؛ لأن هذه مسائل سياسية بينما النظام الاقتصادي يسير بآليته الخاصة، وقال الرئيس طبعًا عندنا في مصر إذا كان هناك شائعة عن تغيير وزاري تتوقف كل المصالح وتتعطل الأمور الاقتصادية، فلسنا مثل الغرب يلعب اللعبة السياسية لقوانينها ويتحمل نتائج الديموقراطية هذه. الجزء الثاني من الحديث لم يذاع»[1].

وفي السياق أيضًا تشير الحالة رقم (11) «إلى أن الديموقراطية بالمفهوم الإثيني ننساها، إنما الديموقراطية الآن في تصوري شارع ذو اتجاهين: إنني أخرج وأقول: لا، والديموقراطية الموجودة الآن هي أن من يملك القلم والمساحة في المؤسسات الرسمية يبقى هو الديموقراطي، ولكن الديموقراطية الحقيقة هي أن يكون لي الحق في أن أقول رأيي والسلطة تناقش، أما الاتجاه الثاني للديموقراطية: هو الحوار الذي يتطلب بعد ذلك تنفيذ ما خرجنا به من الحوار، ولكن دعني أقول صراحة إن الشروط الموضوعية للديموقراطية غير موجودة بمصر حتى نسوق تعريفًا لذلك، لكن أستطيع القول بأن السلطة في مصر مغلوب على أمرها وليس في يدها أبدًا أن تطلق الحريات، وتقول زي ما هي عايزة.

فالديموقراطية ليست مجرد نية طيبة وأن هناك من يمنعها ليكون هو المتسلط إطلاقًا ليس هو المتسلط؛ فالحاكم ليس هو المتسلط، الدولة في مصر للأسف ضعيفة وهزيلة وليست قوية، وبالتالي تمنع أشياء سوف تضر بمصالحها الاقتصادية والسياسية والثقافية، وهذا ما يحول دون ديموقراطية حقيقية، أنا هنا أناقش عوامل غياب الديموقراطية ولا أناقش تعريفها أو جوانبها».[2]

---

(1) الحالة رقم (10) ص. ف.

(2)الحالة رقم (11) ص.. ق.

مما سبق تبين أنه رغم الاختلاف في وجهات النظر حول مفهوم الديموقراطية عند التيار الليبرالي، إلا أنه يمكننا أن نتلمس عناصر هذا الاختلاف، والتي تشير في معظمها إلى غياب الديموقراطية الحقيقة نتيجة غياب مقومات هذه الديموقراطية من تعليم وعدالة، وحرية تعبير ودور حقيقي منظم للأحزاب ودستور يكفل كل الحقوق والواجبات، والسمة البارزة في هذا التيار هي الربط بين الديموقراطية بالمفهوم الليبرالي والمفهوم الماركسي، وهذا نتاج في تصورنا لحالة من البحث عن مفهوم يتلاءم مع المتغيرات والتحولات العالمية من جهة ومراعاة طبيعة المجتمع الاقتصادية والسياسية والثقافية من جهة أخرى.

(3) التيار الإسلامي ومفهوم الديموقراطية:

توضح البيانات والمعطيات الميدانية بأن ثمة إجماعًا بين بعض حالات الدراسة على تعريف الديموقراطية بالمفهوم الإسلامي يمكن عرضها بإيجاز فيما يلي:

أ - أن هناك تمييزًا في تعريف الديموقراطية بين فلسفة الديموقراطية، كما عرفت في الغرب وبين آليات ومؤسسات الديموقراطية، بمعنى أن فلسفة الديموقراطية مرتبطة بالمذهب الإنساني وبالفكر العلماني بمعنى أن الإنسان مكتف بذاته والعالم مكتف بذاته، وأنه حتى مع الإيمان بوجود إله، لكن هذا الإله غير مدبر للكون، وبهذا المعنى فإن الديموقراطية هي المشاركة في صنع القرار وتدبير المجتمع في ظل فلسفة تجعل المرجعية للعقل الإنساني والتجربة الإنسانية وللمصلحة بالمعنى الإنساني.

ولذلك، فإن مفكري التيار الإسلامي ينظرون لعلاقة الخالق بالخلق ليست مجرد الخلق، وإنما الخلق والتدبير «ألا له الخلق والأمر» ليس الخلق وحده. ومن هنا تأتي فكرة الشريعة عند الإسلاميين، وأن الأمة مصدر السلطات، لكن في حدود الحلال والحرام الديني لا تخرج عن هذه الحدود، وهذا هو الفارق بين فلسفة الشورى الإسلامية وفلسفة الديموقراطية الغربية، بمعنى أنه ليست هناك فروق في التجارب في المؤسسات في الآليات في النظم، ولكن الفارق في فلسفة الديموقراطية، حيث يعتبرها الإسلاميون أنها بلا سقف على الإرادة الإنسانية، لأن الإنسان في الديموقراطية الغربية يضع القانون بالأغلبية بغض النظر عن أنه موافق للحلال الديني أو مخالف للحلال

الديني، فلا دخل للحلال أو الحرام الديني في تدبير شئون المجتمع وتنظيمه، وهذا هو الفارق بين الديموقراطية والشورى.

أما موضوع المؤسسات النيابية والتمثيل النيابي هو أن يكون هناك دستور يجتهد البشر في وضعه، وتاريخيًا، كانت هناك تجربة نبوية وتجربة مدنية مثل مؤسسة المهاجرين الأولين، ومؤسسة الاثنى عشر، وكلها مؤسسات شورية ضربت مبكرًا، وأُهملت في التأريخ لها ولم يسلط عليها الضوء. إذن فكرة أن يكون هناك مؤسسات للشورى هي فكرة إسلامية المراد بها المشاركة في صنع القرار ويتصور المفكرون الإسلاميون أن الشورى هي الديموقراطية ولكن بآليات مختلفة.

ب- ويرى المفكرون الإسلاميون أنه إذا كانت الديموقراطية هي حكم الشعب بواسطة الشعب من أجل الشعب، فهذا المعنى متمثل في نظام الدولة الإسلامية، باستثناء أن الشعب ينبغي أن يفهم في الإسلام على نحو معين أو شامل، وإذا كان يراد بالديموقراطية وجود مبادئ أساسية أو اجتماعية معينة مثل مبادئ المساواة أمام القانون وحرية الفكر والعقيدة وتحقيق العدالة الاجتماعية وحق الحياة والحرية والعمل، فلا شك أن تلك المبادئ متحققة في الإسلام من حيث المنشأ، ولكن قد تختلف في الإسلام من حيث أنه يعتبرها حقوقًا لله، وقد تعتبر حقوقًا مشتركة بين الله والعباد، وقد تعتبر نعمًا لا حقوقًا، أو إنها هي القانون الذي وضعه الله للوجود أو الفطرة، وإن كان يراد بالديموقراطية تحقق مبدأ الفصل بين السلطات، فهذا أيضًا ظاهر في النظام الإسلامي؛ فالسلطة التشريعية هنا وهي أهم السلطات في أي نظام ديموقراطي مودعة في الأمة كوحدة ومنفصلة عن سلطة الإمام أو رئيس الدولة، فالتشريع يصدر عن الكتاب والسُنة أو إجماع الأمة أو الاجتهاد. وهو بهذا مستقل عن الإمام بل هو فوقه والإمام مُلزم ومقيد به وما الإمامة في الحقيقة إلا رئاسة السلطة التنفيذية. والقضاء مستقل أيضًا لأنه لا يحكم وفقًا لرأي الحاكم أو الرئيس، وإنما يحكم وفقًا لأحكام الشريعة أي أمر الله ولا يمكن أن يحكم إن أُريد له أن يبقى قضاءً إسلاميًا إلا هكذا.

جـ- ويشير المفكرون الإسلاميون إلى فروق ثلاثة بين الديموقراطية الغربية والشورى في الإسلام:

الأمر الأول: أن المراد بكلمة شعب في الديموقراطية في الغرب أنه شعب محصور في حدود جغرافية، يعيش في إقليم واحد تجمع بين أفراده روابط من الدم والجنس واللغة والعادات المشتركة، أي أن الديموقراطية مقترنة لا محالة بفكرة القومية أو العنصرية، وتسايرها نزعة التعصب أو العصبية، لكن الأمة في الإسلام ليست هي التي تربط بينها وحدة المكان أو الدم أو اللغة، ولكن الرابطة أصلًا هي وحدة العقيدة، فكل من اعتنق الإسلام من أي جنس أو لون أو وطن هو عضو في دولة الإسلام، فنظرة الإسلام إنسانية وأفقه عالمية.

أما الأمر الثاني: إنه إذا كانت أهداف الديموقراطية هي أغراض دنيوية أو مادية، فإن أغرض النظام الإسلامي (الشورى) تجمع ما بين الدنيوية والروحية، وأن الأغراض الروحية هي الأولى والأساس؛ لأن النظام الإسلامي يجعل الدين أو القانون الأخلاقي المقياس الحقيقي لأعمال الأمة وكل تصرفاتها.

أما الأمر الثالث: إن سلطة الأمة في الديموقراطية الغربية مطلقة، حتى وإن جاءت مخالفة للقانون الأخلاقي أو متعارضة مع المصالح الإنسانية العامة؛ كأن تعلن الحرب مثلًا من أجل سيادة شعب أو احتكار منابع النفط، وفي سبيل ذلك تُسفك الدماء وتُزهق الأرواح، ولكن في الإسلام ليست سلطة الأمة مطلقة هكذا، وإنما هي مقيدة بالشريعة بدين الله، الدين الذي اعتنقه والتزم به كل فرد منها، فهي لا تستطيع أن تتصرف إلا في حدود هذا القانون وهذا القانون هو الذي يحتويه الكتاب والسُنة.[1]

ورغم اتفاق الحالات السابقة من التيار الإسلامي حول تعريف الشورى وإبرازهم لأوجه الاختلاف بين مفهوم الديموقراطية ومفهوم الشورى، إلا إن هناك بعض الاختلافات الجوهرية بين معظم أصحاب هذا التيار يمكننا تتبعها وعرضها بإيجاز من خلال نص الحالات المدروسة في هذا الإطار، حيث تشير الحالة رقم (18) «إلى أن التركيز على محتوى الديموقراطية أهم من التركيز

(1) الحالات من رقم (15) إلى (20).

على الشكل المحدد للديموقراطية؛ وأقصد أن الأشكال التي تعبر عن المضمون الديموقراطي يمكن أن تتنوع وتتعدد، وليست نمطًا واحدًا ينطبق في كل البلاد بالطريقة وبالسمات نفسها، وأنا أركز على جوهر ومضمون الديموقراطية الذي يعني المشاركة في اتخاذ القرار وتسيير الأمور على المستويات المختلفة، وأن تكون المشاركة على أوسع نطاق ممكن، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى إنضاج القرار وترشيد السياسات ومراقبتها، وهذا هو الجوهر الذي نحرص عليه.

وبالتالي، فإن القرار الذي يصدر ستكون احتمالية صحته كبيرة جدًا؛ لأن كل الناس شاركت فيه وشافت القرار من زواياه المختلفة والمتعددة، وده ها يقلل من احتمالات الخطأ، ولو حدث الخطأ يبقى الكل مستريح؛ لأنه شارك فيه، وبالتالي فإن الكل سوف يحتمل حدوثه ويسعى لتجاوزه فيما بعد. والديموقراطية أيضًا نظام متكامل، وهي تتطلب دولة قوية، والدولة القوية ليست استبدادية، الدولة القوية معناها أنها قادرة على فرض نظم عام، وأن يكون هناك قوانين قوية ولو لاحظت ستجد أن كل الدول الديموقراطية دول قوية جدًا؛ بمعنى أنها صارمة في تطبيق القانون الصحيح الذي يضمن المصالح العامة وحقوق الناس، أما الدولة الضعيفة الهشة، فليس لديها قدرة على تطبيق القوانين وحماية مصالح الفئات المختلفة، وهذا يعني أيضًا حرية التعبير عن الرأي وحق الخلاف وحق الأحزاب في أن تتنافس».[1]

وتشير الحالة رقم (19) «إلى أن الديموقراطية هي التعبير عن إرادة الناس الحرة باعتبارها وسيلة لتداول السلطة ومحاسبة المخطئ عندما تعجز عن محاسبته القوانين المدنية والجنائية العادية، فيحاسب سياسيًّا بفقدان المنصب السياسي أو المكانة السياسية التي أعطاها إياه الانتخاب أو صوت الناخبين، والديموقراطية في المفهوم المعاصر عدة ديموقراطيات، وتمارس بصور شتى وأشكال متعددة، ولكن جوهر الديموقراطية هو حق الناس في أن يحكموا أو يحكموا ممن يختارونه، وأن يغيروا هؤلاء الحكام كلما أرادوا أن يغيروهم، هذا الجوهر ضرورة في مجتمع إنساني متحضر، وهذا في تصوري يتطلب وعيًا جماهيريًّا؛ ليكون من حق الإنسان أن يختار من يحكمه، وهذا هو جوهر الديموقراطية في تصوري»[2].

(1) الحالات رقم (18) ع. ح.
(2) الحالة رقم (19) س.. ع.

بينما تشير الحالة رقم (20) «أنا بأجد أن الديموقراطية هي المشاركة وقدرة الناس على رقابة الحكومة، ويتم هذا في نظري من خلال الانتخابات الحرة، وأن تكون هناك انتخابات حقيقية؛ أي أن تكون هناك مشاركة إيجابية، وهذا يتطلب في تصوري قدر كبير من الثقافة مش الأمية الثقافية السائدة في مجتمعنا، وأنا هنا أفرق بين الأمية والأمية الثقافية، باختصار أنا أتصور الديموقراطية هي حق المشاركة وحق المساءلة؛ أي الاشتراك بالرأي، وهذا يرتبط بشكل عام بتحقيق العدالة الاجتماعية بكل صورها، وأرفض تمامًا فكرة أن تكون هناك ديموقراطية بلا عدالة حقيقة حق المواطن في إشباع حاجاته الأساسية، ومن هذه الحقوق المشاركة والتعبير الحر، وتكوين أحزاب بلا قيود بشرط أن تمارس هذه الأحزاب وظيفتها السياسية بشكل ديموقراطي وأن تسمح الدولة بذلك»[1].

وفي السياق نفسه تشير الحالة رقم (16) «إلى أن المجموعة الديموقراطية هي وجود مبادئ سياسية أو اجتماعية مثل مبادئ المساواة أمام القانون وحرية الفكر والعقيدة وتحقيق العدالة الاجتماعية وحق الحياة والحرية، والعمل بشكل إسلامي وليس هناك مانع في الإسلام من تكوين أحزاب عكس ما يفترض البعض شريطة أن تكون هذه الأحزاب مشاركة بشكل ديموقراطي؛ أي أن تمارس وظيفة الديموقراطية، لكن ما الفائدة في وجود (14) حزبًا مثلًا وصحافة معارضة وانتخابات برلمانية، بس مفيش مشاركة، بالضبط زي البيه المفلس، وأصبح عندك كل شيء وبرده ما عندكش حاجة»[2].

ثانيا: موقف التيارات الفكرية من قضية محددات الوعي السياسي والمشاركة السياسية:

(1) التيار الماركسي:

أوضحت البيانات والمعطيات الميدانية بأن ثمة إجماعًا بين حالات الدراسة على بعض السمات العامة والمشتركة في تحديدهم لمحددات الوعي السياسي والمشاركة السياسية يمكن توضيحها فيما يلي:

(1) الحالة رقم (20) ع .. م.

(2) الحالة رقم (16) ق .. هـ.

أشارت الحالة رقم (3) «أنا شايف أن مفيش علاقة بين التعليم والوعي وبين المشاركة السياسية. الإنسان ممكن يتعلم الديموقراطية بالممارسة، وده لأن الديموقراطية بالممارسة، وممكن ده تقوم به الطليعة السياسية، وهناك تجارب كثيرة علمت الشعب المصري، يعني الأمية الثقافية والوعي السياسي مش معوق للديموقراطية؛ لأن الشعب المصري تعلم الكفاح تمامًا ويقدر يستوعب الديموقراطية».[1]

وحول المعنى نفسه أكدت الحالة رقم (2) «شوف في حاجتين أولًا: مفيش شك أن التخلف موجود في كل مكان، يعني في ناس قد تهتم بالقضايا العامة، ولكن في كل مجتمع فيه نخب وفيه المواطن العادي، مثلًا إيه أكثر فئات المجتمع راديكالية في مصر هي النخب الفكرية، ولو جئنا النهاردة حللنا الموقف من العراق وقت حرب الخليج أو التطبيع مع إسرائيل كقضايا فكرية، سوف تجد النخب هي أساس الاهتمام، وستجد الناس زعلانة علشان موقفها الذاتي كسوق عمالة في الخليج لأن الناس العادية خايفة على مصالحها المباشرة، فقط مش موقف فكري أو سياسي ولم تتجاوز المصلحة الآنية المباشرة، ومع ذلك ما تقدرش تقول أن الجماهير موجودة بشكل سلبي أو أن مواقفها سلبية، هي في حالة الأمية هذا صحيح، لكن قدرتها على تلمس المصالح موجودة برده، يعني الأُمية ليست معوق للمشاركة، والجماهير رغم أُميتها تقدر تعبر عن مصالحها، وما تقدرش في نفس اللحظة أقول أن النخب وحدها هي القادرة على ممارسة الديموقراطية أو هي التي تفهم دون غيرها، ورغم سيطرة الجانب الذاتي الخاص بالرزق على الجماهير إلا إنها قادرة على صنع الأحداث وفي تاريخ مصر نجدها قادرة دائمًا على التعبير عن رأيها والمشاركة الفعالة»[2].

وتشير أيضًا الحالة رقم (1) «أن الديموقراطية كما جاءت في الميثاق تتطلب وجود مجالس شعبية حقيقية وتكون لهذه المجالس سلطات فعلية؛ لأن ده مدخل معقول للمشاركة التي هي أعلى أشكال الديموقراطية؛ لأنك لما تعمل ديموقراطية برلمانية أنت بتفاوض ناس يحكموك، لكن ده مش كفاية لازم ولابد أن يكون هناك مشاركة فعلية ابتداء من القرية أو الحي، وأنا

---

(1) الحالة رقم (3) م ..ع.
(2) الحالة رقم (2) م .. أ.

كتبت قبل كده عن ديموقراطية الشعب العامل كما جاءت في الميثاق، فالديموقراطية ممارسة لا تتطلب وعي جماهيري سياسي. فالديموقراطية تتعلم أن تقول رأيك بحرية شيء مش محتاج لوعي أو تعليم»[1].

وحول المعنى نفسه تشير الحالة رقم (5) «إلى أنه حسب خبراتي أحيانًا الوعي بيزيف الناس، وده في تفسيري أن الديموقراطية مرتبطة بنضوج الشخصية، فحسب خبرتي بالناس شفت ناس بسطاء جدًا عندهم نوع من الديموقراطية الفطرية كده كقبول الآخر وعدم رفضه والتعامل معاه بنوع من البساطة لم أرى في كثير من المثقفين هذه الديموقراطية الفطرية؛ لأن الوعي أحيانًا يعقد والقضية في تقديري هي قضية ممارسة بأشكال مختلفة، تدريب من الطفولة في البيت في الأسرة في المجتمع في المدرسة في الجامعة، يعني مجتمع قائم على هذه الفكرة على مختلف مستوياته وأفراده بمختلف ممارساته أن حائز السلطة عليه أن يقبل المساءلة ولا يعتبر هذا انتقاصًا من قدره أو إخلالًا بمكانته؛ أي كانت هذه السلطة ابتداء من الموظف الصغير حتى الحاكم رئيس الدولة، فإن القضية ترتبط في تقديري بنضج وممارسة وتربية وليست شعارات ولا مجرد بغبغة بالكلمات»[2].

وتؤكد الحالة رقم (6) «أنا أعتقد أنه كان في مصر ديموقراطية قبل 1952 وكان فيه وعي رغم الأمية الثقافية والتعليمة، ورغم السلبيات اللي كانت موجودة، لأنه كان في أحزاب حقيقية وفيها جماهير حقيقية وأمية، الآن لا توجد في مصر أحزاب حقيقية على الإطلاق، إلا الجماعات المسلحة إذا اعتبرتها حزب لأنه للأسف مفيش حاجة اسمها حزب وطني؛ لأن الحزب الوطني الآن ما هو إلا إدارة بتاعة الدولة، وبيتشكل فيه الآن ما يشبه أصحاب المصالح المافيا وتجار المخدرات والحاجات اللي زي كده، وأصبح فيه طبقة ما عندهاش إحساس بالوطن، تفتكر رجل الشارع العادي مش واعي بده ولا فاهمه وواعي إنه فيه ناس معظم ثرواتهم بره. أنا أرى أن الأمية ليست معوق للمشاركة والديموقراطية على الإطلاق وتاريخ مصر دليل على ذلك»[3].

(1) الحالة رقم (1) أ..ع.
(2) الحالة رقم (5) ص..ع.
(3) الحالة رقم (6) ج..غ.

في حقيقة الأمر ورغم الاتفاق العام عند أصحاب هذا التيار حول طبيعة محددات الوعي السياسي والمشاركة السياسية، إلا أن هناك اختلافات جوهرية داخل التيار نفسه عبرت عنها بعض الحالات يمكن توضيحها في الآتي: فقد أشارت الحالة رقم (7) «إلى أنه لا ديموقراطية في ظل وجود حاجتين: غياب العدالة والوعي والتعليم وللأسف، فإن تذكرة الانتخاب في أيد شخص جوعان وجاهل، وبالتالي ملهاش قيمة ولا تؤدي لشيء فلا مشاركة ولا ديموقراطية في ظل غياب الوعي ولقمة العيش وده مرتبط في تصوري بأن بلدنا قائمة على فكرة أنها لا تفرز أفضل أبنائها ليقودوها، وده بيحصل بقرار من حاكم ولا تفرز أفضل العناصر على الإطلاق، فالديموقراطية كان لازم تطلع عندنا بعد نضال جماهيري وتبقى بتاعتنا، وده مرتبط أيضًا بفكرة أن الأحزاب لا تعبر عن مصالح المجتمع والشعب الحقيقية؛ لأن كل الأحزاب جاءت بقرارات فوقية كلهم جايين بالمحكمة، ووضعها غريب كأنك بالضبط قاعد في بيت تطلع من الحجرة دي تدخل في الحجرة دي، وللأسف ما عندناش أحزاب مختلفة عن بعضها؛ لأنها كلها معبرة عن أيديولوجية الطبقة الوسطى، وفي اتجاهين فقط هما المختلفين عن نظام الحكم الشيوعيين والإخوان المسلمين، والباقي كله سلطه على بعض، يعني الفروق بينهم مهياش ضخمة، مصر جنى عليها أكبر جناية كبرى في التاريخ حاجة اسمها الطبقة الوسطى، وسيكولوجية الطبقة الوسطى بكل ما فيها من ميوعة وتردد وانتهازية، والخطر الحقيقي الوحيد اللي يهدد مصر دلوقتي هو تآكل هذه الطبقة رغم البلاوي اللي سببتها لمصر. لأن الطبقة دي هي القادرة على عمل ديموقراطية حقيقية في مصر رغم ما بها من عيوب»[1].

وفي السياق نفسه تؤكد الحالة رقم (4) «أن الديموقراطية تعني في تصوري عقلنة التفكير، ومشاركة الجماهير في القرارات الرئيسة الحاسمة، وتشارك أيضًا في تنفيذها ورقابتها، ولكن انعدمت هذه المشاركة الاجتماعية لارتفاع نسبة الأُمية وانعدمت أيضًا في تصوري لأن هناك فجوة واسعة بين المثقف والجماهير وهناك عزله بينهم، وده راجع لطبيعة الثقافة؛ لأنها ليست تكريس الأمر الواقع، بل تتجاوز الأمر الواقع وتتجدد ورغم احترامي للجماهير، فإنها أقرب لما هو سائد لأنها تريد الحياة اليومية، وبالتالي فهي تبحث عن السلطة دائمًا وأحلامها في السلطة هاتعملها إيه وتحقق لها أية من الامتيازات، وبالتالي فالسلطة تمسك دائمًا بأدوات

(1) الحالة رقم (7) ي. ق.

التعليم والاقتصاد والإعلام، وبالتالي فهي دائمًا تكرس وجهة نظرها، وتعمل على تزييف الوعي للجماهير الغائبة والمغيبة، أما المثقف فهو دائمًا يقرأ ويقدم جديد وهو بذلك ينعزل عن الجماهير.

فحتى تتعلم الجماهير الممارسة الديموقراطية لابد أن تعي ولن تعي إلا إذا ساهمت مؤسسات السلطة المختلفة من إذاعة وتليفزيون ومدارس في توعيتها، ودور المثقف الحقيقي هو أن يقدم رؤية جديدة للعالم؛ لأن الجماهير محتاجة لأشياء جديدة ورؤية جديدة علمية ضد الفكر السحري والخرافي والديني المتخلف فالعملية مزدوجة بين المثقف والجماهير»[1].

(2) التيار الليبرالي (محددات الوعي السياسي والمشاركة السياسية):

أجمعت معظم بيانات ومعطيات هذا التيار على بعض السمات العامة في تحديدهم لمحددات الوعي السياسي والمشاركة السياسية يمكن تلمسها في التالي:

حيث أشارت الحالة رقم (9) «أنه لا يمكن ممارسة الديموقراطية ممارسة حقيقية في شعب فيه نسبة كبيرة من الأميين أو فيه نسبة كبيرة من الذين يعتقدون أن ربنا خلق المرأة من ضلع مكسور، وأن المرأة نصف الرجل وده ضد كل دساتير الدنيا اللي بتقول أن المواطنين سواء الرجل زي الست والمسلم زي المسيحي وزي الكافر، فكل قوانين الدنيا بتقول كده ونحن في المواطنة سواء أما كون أنا مسلم وهناك يهودي الكلام ده بقى يبقى عند ربنا وأمامه، لكن أنا أمام القضاء أنا مواطن في البرلمان في ممارسة حقوق المدنية وبعدين لما يكون إلى الآن في بلدنا هذه النسبة الضخمة من الأمية الجهلة يبقى صعب ممارسة الديموقراطية؛ لأن ذلك أدى بنا إلى أن الناس أصبحت تميز المواطنين على أساس الدين وعلى أساس الجنس ده مسيحي ده مسلم ده يهودي ده ملحد ده كافر وكل ده مرتبط بعدم الوعي.

وسأعطيك مثلا على ذلك حدث في سنة 1954 إن كان في شوية عمال مؤجرة بتوع النقل العام، وخلوهم يهتفوا بسقوط الديموقراطية، وده كان من الحاجات التي يصدق عليها قول شوقي (ياله من بغبغاء عقله في أذنيه) أو انظر الشعب ديون كيف ديون هو اسم كيف يوحوه

(1) الحالة رقم (4) م.. ع.

إليه أثر البهتان فيه وانطل الزور عليه ياله من بغبغاء عقله في أذنيه)، وبالتالي فأنا أرى أن حماة الديموقراطية في الحقيقة هم المثقفون، وهم اللي بتهمهم الديموقراطية؛ لأن المثقف لا جاه له إلا الثقافة يعني حرية الرأي حرية التعبير»[1].

وتؤكد الحالة رقم (11) «إلى أن غياب الحوار الديموقراطي الحقيقي مرتبط في تصوري بأجهزة الإعلام لا تعطي الناس فرصة للمقارنة والعرض والحوار والنقد، لكن الموجود هو التخدير وده مرتبط في تصوري أصلًا بعدم وجود الوعي السياسي والثقافي الذي يمكن الجماهير من النقد، فمثلًا لو تناقشنا في موضوع الإرهاب هتلاقي السلطة عن طريق إعلامها هي التي خدرت الناس عن طريق التليفزيون، وساهمت في أميتهم فوق أميتهم الأصلية لأن هؤلاء الناس والجماهير مغيب وعيهم وبالتالي أصبح هناك تربة خصبة ليمارس الإرهابيون سطوتهم؛ لأنه ليس هناك جمهور مناقش جيد وقادر على أن ينقد هؤلاء فأصبح الجمهور أو تحول إلى احتياطي للجماعات الإسلامية؛ لأنك ربيت الناس على عدم المناقشة والنقد وعدم التفكير، فالحكومة صنعت احتياطي من الجماهير لخدمة الإرهابيين، وبالتالي فالديموقراطية حتى تمارس تتطلب هذا القدر من الوعي أن يفهم ويعي الناس ما هي الديموقراطية حتى يمارسوها»[2].

وفي السياق نفسه تؤكد الحالة رقم (14) حول المعنى نفسه «بأنني أرى أن الديموقراطية مرتبطة بالوعي الثقافي والتعليمي؛ فنسبة الأمية الكبيرة أحد كوارثنا السياسية والديموقراطية، كما أراها هي كيف تصنع سلمًا يتصاعد فيه الشعب أدوار المشاركة، بحيث يصبح في النهاية مشارك في الأداء من الانتخابات والمجالس المحلية، يعني المشاركة الشعبية للرجل والمرأة بشرط توفير التعليم والوعي، بحيث يستطيع أن يختار كل شيء يقودنا، وأن كل مواطن يفهم أن مشاركته تصنع قدر الوطن، وأن يُتاح له هذا الدور وأن تضع القنوات المؤدية لهذا الدور وأن تسارع التربية في صنع القدرة على المشاركة؛ لأنه للأسف التربية عندنا تساهم في تربية الأجيال على عدم المشاركة وعلى طاعة السلطة، سواء تمثلت هذه السلطة في الأب والقهر باسم الاحترام والأدب، لدرجة أنه أصبح هناك خلط بين الاحترام والقهر.

(1) الحالة رقم (9) أ.. ح.
(2) الحالة رقم (11) ص.. ق.

إن احترام الرأي ليس معناه أن يقهرني، وفي قصة لي أسمها (9 ش النيل) عبرت فيها عن قضية صناعة الخوف التي تستولى على الإنسان الذي يدخل في كوارث الدنيا كلها دون أن يعي، فالأسرة تعلم ابنها الخوف واللامبالاة واستيلاء الخوف على الإنسان بحيث يصبح مقهورًا، والقهر هو الذي خلق الإنسان غير المشاركة، غير المنتمي وبالتدريج استأصلت من الإنسان حرية التعبير والكلمات وعزل الشباب الجامعي عن العمل السياسي، ومن هنا نمت جماعات تستقطبه لإحساسه بالعجز»[1].

- وتشير الحالة رقم (15) «لا ديموقراطية بدون وعي وتعليم وثقافة؛ لأنه ببساطة لو عرف رجل الشارع مصالحه لما كانت هناك مشكلة على الإطلاق؛ لأن المطلب يتشكل على طول التيار يعني إذا كان رجل الشارع عنده هذا المطلب (الديموقراطية) وهو المطلب الأول، فإن هذا المطلب يتشكل على طول هذا التيار أو الحزب الذي يجسد هذه المصلحة، حقيقة الأمر إن رجل الشارع والإنسان العربي في هذه المرحلة من وجوده التاريخي واقع تحت سيطرة عمليات تضليل وغسيل مخ وتزييف وعي لا أول لها من آخر سواء من السلطة أو من المعارضة الأساسية اللي هي المعارضة الإسلامية أو المعارضة الرسمية اللي هي المعارضة الحزبية الموجودة ولكني الآن وبكل أمانة أنا لا أسمع في الوقت الحالي صوت الشعب»[2].

(*) ورغم اتفاق معظم الحالات على أنه لا ديموقراطية بدون وعي سياسي وثقافي وتعليمي إلا إن هناك أوجه الاختلاف حول هذا المعنى يمكن الإشارة إليها في الحالات الآتية:

- حيث تشير الحالة رقم (10) «أنني أرى أن جهل القراءة والكتابة لا يعني جدل ولا حمق ولا نقص وعي من لا يقرءون ولا يكتبون؛ فأنا من مجتمع ريفي وأعرف أن من بين أقربائي في هذا المجتمع من الفلاحين من يملكون حكمة وبصيرة ووعيًا وسدادًا في الرؤية السياسية لا يملكها أي حزب، وأنهم يستطيعون أن يختاروا بأصدق ما يكون من يتولى أمورهم السياسية وأن الشيء الحقيقي في الديموقراطية أنها تملك آلية تعديل مسارها.

(1) الحالة رقم (14) س . . ف.

(2) الحالة رقم (15) ب .. ط.

إذن فأنا ممن يعتقدون أن مقولة الأُمية تشبه كثيرًا المقولات التي كان يطلقها المستعمرون أيام الاحتلال، أننا لم نصل بعد إلى درجة الرشد السياسي حتى نتولى أمور أنفسنا ويكررها الحكام اليوم ويذكرني هذا ببيت حافظ إبراهيم الشهير (أتراني وقد قضيت حياتي في مراثا لم أبلغ اليوم رشدي). أنا اعتقد أن الشعب المصري رشيد جدًا أرشد من حكامه وأنه لا يقل ردًا مثلًا عن الشعب الهندي ولا مستوى التنمية فيه أقل من مستوى التنمية في الهند، ومع ذلك أنا اعتقد أننا نستحق الديموقراطية ومن أوائل الشعوب التي تستحق أن تدار بمواقع ديموقراطية»[1].

وتشير الحالة رقم (12) «إلى أن القضية مركبة والبشر يعون مصالحهم حتى وإن كانوا أُميين، ويعون ما يهدد هذه المصالح وهذه نقطة أساسية، ولكن في المقابل الممارسة الديموقراطية تحتاج لوقت طويل وتحتاج لترسيخ تقاليد، فنحن ننتمي لمجتمعات ذات هوية عشائرية لا تخلو من الاستبدادية، وبالتالي يسهل جدًا الانزلاق في أشكال مهددة للديموقراطية، وهذا لا ينحصر في إطار الأُميين لكنه سِمة من السمات التي تجدها في المجتمع عبر كل شرائحه الاجتماعية وسوف تجد هذا في ا لمؤسسات التعليمية والجامعات ستجده أيضًا في القرى وقاع المدن، ولكن القضية أن ثقافة الاختلاف لم تترسخ ومع التدهور الثقافي العام، فإن هذه الثقافة قد تموت»[2].

وحول المعني نفسه تشير الحالة رقم (13) «إذا كانت الديموقراطية تحتاج إلى الإعداد الجيد لتنظيمات سياسية واعية وقادرة، فإنه في نهاية الأمر لُب القضية هو أن رجل الشارع والرجل العادي يُدرك ويعرف مصلحته وده المفتاح؛ لأنه لا يمكن أن تخدع رجل الشارع في حريته، في مصلحته بتعليمه بلقمة عيشه، بالسكن بالعمل حتى ولو كان غير مثقف، غير متعلم، حتى ولو كان امرأة، والمعيار إذن أن رجل الشارع يعرف مصلحته، ويختار ويستطيع أن يختار اختيارًا حقيقيًا، وطبعًا ده في سياق دور الأحزاب ودور التنظيمات السياسية للأحزاب، وأن تترك لها حرية كاملة في التكوين والتركيب والدعاية وفي الوصول إلى الناس بكل الوسائل، وهذا هو لُب الديموقراطية الصحيحة»[3].

---

(1) الحالة رقم (10) ص .. ف.
(2) الحالة رقم (12) ر .. ع.
(3) الحالة رقم (13) أ ... خ.

(3) التيار الإسلامي (محددات الوعي السياسي والمشاركة السياسية):

تتفق معظم حالات هذا التيار على عدم اعتبار الأُمية الثقافية والسياسية معوقًا للمشاركة السياسية والديموقراطية. حيث أشارت هذه الحالات إلى الآتي:

أكدت الحالة رقم (17) «أن الأُمية وعدم إجادة القراءة والكتابة ليست معوقات للمشاركة والديموقراطية وأنا يحضُرني فكرة «محمد عبده»؛ تلك الفكرة التي كتب عنها في الوقائع المصرية قبل الثورة العرابية وقبل الاحتلال، وهي تلك الفكرة أيضًا التي عارضها التيار الثوري في الثورة العرابية والعُرابيون. وملخص هذه الفكرة إننا يجب أن ندرب الناس على الحياة النيابية نبدأ بالمجالس في القرية ومن مجالس القرية نصعد ناس للمدينة، للمركز، للمحافظة، للعاصمة، أنه بالتدريج سيتعلم الأغلبية، بالإضافة إنك بتجيب أحسن وأفضل ناس وتوجههم للمستوى الأعلى اللي رؤيته أشمل.

وقال محمد عبده أن ده طريق طويل بس هايخلينا نمشي في طريق مأمون، وأنا أتصور أن مثل هذا الأسلوب وخاصة في النقابات المهنية، أعضاء هيئة التدريس، المدارس، الحرف، إذن سيصبح عندك مؤسسات في كل الحرف والطوائف والطبقات والهيئات. وأنا أرى أنه في مؤسسات الشورى إحنا محتاجين لصاحب الفكر وصاحب المصلحة؛ لأننا قد نكون ممتازين في صياغة القضايا الفكرية والنظرية والقانونية. لكن أنا محتاج الفلاح والعامل؛ لأنه هو عارف مصلحته فين وفي أي جزء وأيضًا أنا محتاج للمرأة والمتعلم والأمي؛ لأنني يهمني مع العباقرة والصفوة والنُخبة إنه يكون هناك أيضًا موجود صاحب المصلحة يعني الجماهير يعني الناس، إنما هي مشكلة النظام الحالي أو آليات الديموقراطية الحالية أنها لا تُتيح فرصة للصفوة أو النُخبة أو المثقفين إنهم يؤثروا أو يغيروا لأن المسألة أصبحت نوعًا من المغالبة بالعضلات المالية والعضلات العنيفة»[1].

وحول المعنى نفسه تشير الحالة رقم (19) «أنه لا يشترط وجود وعي ثقافي وسياسي، بل إن هذه الشروط يضعها أعداء الديموقراطية والحكام الشموليين الذين يعطوا كل شيء جرعة

(1) الحالة رقم (17) م.ـ ع.

جرعة وقطرة قطرة، وغير صحيح أن عدم وجود الديموقراطية وعدم وجود مشاركة يعود لحالة الأُمية وجهل القراءة والكتابة، إن أي قوم حتى ولو كانوا من أكلة لحوم البشر من حقهم أن يولوا رئيسًا لقبيلتهم من اختيارهم؛ لأن الديموقراطية معناها أنه من حقي أن اختار وإلا تتأجل ديموقراطيات كل الشعوب لحين تعليم أبنائها»(1).

وفي السياق نفسه وأكثر تفصيلًا تشير الحالة رقم (18) «صعب جدًا بعد تاريخ مكتوب منذ آلاف السنين أن أتساءل يا ترى الشعب المصري يقدر يبقى ديموقراطي يقدر يشارك ويناقش ويبقى عنده وعي ثقافي وسياسي. أنا سأعطيك مثل أنت عارف المواطن العادي في أمريكا حتى لو كان متخرج من الجامعة فإنه لا يفهم شيئًا في قضايا السياسة العامة والدولية، ولكن رغم جهله بهذا يستطيع أن يشعر أن هناك مشكلة ما في قطاع معين من القطاعات ومن خلال المجموعات المختلفة التي تمثل رؤى مختلفة يقدر من حصاد كل هذا أن يكون رأي عام ويؤثر في السياسات العامة.

إذن فلا معنى من أن يقال أن شعب كالشعب المصري غير ناضج أن يشارك في أمور السياسات العامة أو في القرارات المختلفة حتى أدناها؛ لأنه في مصر النهاردة مش بس محرومين من رأينا في الأمور السياسية لأدا إحنا حتى محرومين من إننا نقول رأينا في المدرسة اللي في الحي بتاعنا. وإذا قيل إن الناس عندنا لم تنضج بعد المشاركة أو أن تقول رأيها في القضايا الكبيرة، طيب ماذا عن مصالحهم المباشرة، المستشفى، الشارع، لقمة العيش والرزق، العمل، إذن الموضوع هنا أنه من أبسط مستويات القرار إلى أعلى مستويات القرار، وعلى هذا الأساس فمن ناحية محتوى الديموقراطية من يقول أن بلدًا كمصر وشعب مثل مصر غير ناضج؛ لأن يشارك في فهم الأمور وأن يشارك في إبداء الرأي وأن يشارك في التنفيذ. هذا محض كلام فارغ ولا ينبغي أن يُؤخذ به أو يُحترم.

والسؤال هنا إزاي ننظم الشعب المصري لكي يمارس هذه المهام بشكل كفؤ، هنا بقى ممكن الناس تختلف في التفاصيل واحد يقول تعددية، واحد يقول جمهورية، واحد يقول البرلمان، واحد يقول الانتخابات شكلها كذا وكذا، لكن من حيث المبدأ لابد أن التفاصيل كلها تدور

(1) الحالة رقم (19) س.. ع.

في إطار أن هذا الشعب ليس فقط مؤهلًا لإبداء الرأي بل يجب أن نُتيح له كل الفرص لأن بدونه يكون الضياع»[1].

ورغم هذه الآراء حول علاقة الوعي السياسي والثقافي بالمشاركة السياسية، واتفاقها على عدم أهمية هذه المتغيرات في المشاركة السياسية، ومن ثم الديموقراطية، إلا إن هناك أوجه اختلاف حول هذه العلاقة يمكن إيجازها على هذا النحو:

حيث تشير الحالة رقم (16) «إلى أن المشاركة الإيجابية في تصوري تتطلب قدرًا كبيرًا من الثقافة والوعي مش الأمية الثقافية السائدة في مجتمعنا، وبصفة خاصة المجتمع المصري، الذي فيه قدر كبير من الأمية وأنا هنا أحدد أن هناك فرقًا كبيرًا بين أُمية القراءة والكتابة، وهذا مرفوض وبين الأُمية الثقافية المُرتبطة بالوعي السياسي، فقد نجد فلاحًا مثلًا لا يجيد القراءة والكتابة، ورغم ذلك عنده إدراك تام بأشياء كثيرة، ورغم جهله بالقراءة والكتابة، فهو يعلم مثلًا من خلال خبراته ومعرفته بالحياة والمحيط اللي بيعيش فيه، وبفنون الزراعة وتاريخها ومواعيد الأمطار والرياح والبرد، ده أنا أسميه واعي وعنده ثقافة عريقة تؤهله للمشاركة. فالتفرقة هنا مهمة بين الأُمية (القراءة والكتابة) وبين الأُمية الثقافية، فالأُمية الثقافية هي الكارثة؛ لأنه ليس كل متعلم مثقف والعكس صحيح»[2].

وفي السياق نفسه تشير الحالة رقم (20) «الوعي السياسي ضروري جدًا للمشاركة؛ لأن المشاركة تتطلب وعيًا بالأحداث التي تجري من حولك، وللأسف مع انتشار التعليم والإنترنت والمحطات العالمية والأقمار الصناعية والدِش، نزع الجانب السياسي حتى من عند المثقفين أنفسهم، فالأجيال الحالية مثلًا تعرف كمبيوتر تتعامل مع الإنترنت، ورغم ذلك لا تعرف سياسية لا تعرف قواعد المشاركة، يمكن في ثورة 1919 كان كل فرد في الشعب عارف مين سعد زغلول؛ فتلاقي البواب والفلاح والغفير قاعدين يتكلموا عن سعد باشا، وأيضًا الجماهير رغم أُميتها قراءة وكتابة كان لها مواقف مع عبد الناصر، أما الآن فالمسألة تغيرت تمامًا فيه تعليم وتعليم عالي جدًا وحديث، ورغم ذلك ليس هناك وعي سياسي يساهم في المشاركة وتعبير

(1) الحالة رقم (18) ع.. ج.
(2) الحالة رقم (16) ف .. هـ.

حركة المجتمع للأفضل، والمسئول عن ذلك في تصوري الإعلام؛ لأنه أصبح شيئًا مزيفًا ومعوقًا حقيقيًا للديموقراطية، ويمكن زمان كانت الناس مشغولة بالعمل السياسي فعلًا، ويحولون معاناتهم وإحساسهم بالظلم إلى إدراك سياسي وأصبح فيه شكل مظاهرات، احتجاجات، لجان سرية، تنظيمات ... إلخ»[1].

ثالثًا: المثقفون والقرار السياسي (الفجوة بين المثقفين والدولة) (تحليل لرؤى المثقفين بمختلف اتجاهاتهم الفكرية) (1952 - 1995)

(1) التيار الماركسي:

اختلف أصحاب هذا التيار حول طبيعة العلاقة بين المثقف والدولة، وكذلك حول دور المثقف في صنع القرار السياسي؛ فمنهم من اعتبر هذه العلاقة علاقة تكاملية بين المثقفين والدولة، ومنهم من اعتبرها علاقة ضدية بالضرورة ومتناقضة. فما الحقيقة حول هذه العلاقة المعقدة من وجهة نظر أصحاب هذا التيار من خلال المعطيات والبيانات الميدانية؟ والتي يمكن عرضها فيما يلي:

حيث أشارت الحالة رقم (1) «لماذا لم يشارك المثقف في صنع القرار السياسي أنا أرى أن المثقف في تصوري ليس مستشارًا للحاكم وصانع القرار، فالمثقف يؤثر في صانع القرار من خلال تأثيره على الرأي العام الذي يعمل مستشارًا للحاكم، هو موظف عند الحاكم وليس مثقفًا، والمثقف الحقيقي هو الذي يؤثر في الرأي العام بالتمهيد إلى فكرة معينة ثم الترويج لها؛ فمحاولة أن تقول رأيك لصانع القرار مباشرة محاولة خاسرة، فيجب أن تؤثر في الرأي العام أولًا وأنا بقول الكلام ده من واقع تجربتي الشخصية؛ فأنا كنت مستشارًا لمكتب عبد الناصر، إذن المثقف لا يملك إعداد وصناعة القرار، لأن إعداد القرار جوهر العمل السياسي والسلطة التنفيذية، متقدرش كمثقف تنتزعه منها وما يصحش؛ لأن لديهم صورة أكمل عن المجتمع وحركته عننا إحنا المثقفين في مكاتبنا.

---

(1) الحالة رقم (20) ع .. م.

وما يستطيعه المثقف في مسألة صنع القرار سببها نقص المعلومات، وعدم جودتها، فرشد القرار تتوقف على نوعية البيانات المتاحة وجودتها عند اتخاذ القرار، لكن المشكلة في المثقفين أنهم دائمًا يخاطبون ما يطرحه الخطاب السياسي والإعلامي، وبالتالي تترك القضايا الجوهرية والأساسية وهذا دليل على الجري وراء حاجات وقضايا ثانوية وليست أولية، يعني مثلًا كتبنا عن السوق الشرق أوسيطة بعد ما كتب عنها الأجانب وقلدناهم في كل شيء، طيب ليه المثقفون العرب والمصريون ما عملوش نموذج مبتكر نواجه به السوق الشرق أوسطية ويبقى عندنا فكر، لكن للأسف الجري وراء خطابات السلطة والإعلام كلام فارغ يجب أن يطور المثقفين من آرائهم ومقدرتهم، ويبقى هناك البديل الذي تطرحه على الخطاب السياسي والإعلامي وما يكتب أيضًا بالدول الأجنبية.

لكن دعني أكلمك عن علاقة المثقفين بعبد الناصر رغم إن عبد الناصر سجني إلا إنني أرى أن السجن السياسي لا يمكن تبريره مهما كانت الأسباب، وأنا مش ضد النظام إنه حبسني، لكن أنا بعمل حساب ختامي لفترة عبد الناصر بإيجابياتها وسلبياتها، ورغم عدم حصولي على منصب سياسي في عهد عبد الناصر إلا أنني أدافع عن التجربة جدًا لأنها كانت إيجابية ولا أنسى في اجتماع مع عبد الناصر 1969 في مبنى الأهرام أنا وهيكل ولطفي الخولي، وتناقشنا في غياب الديموقراطية وأثرها على المجتمع بعد الهزيمة، إلا أنه رغم ذلك فإن ما حققته الناصرية على المستوى الشعبي يفوق ما حققه دول ديموقراطية مثل التصنيع، السد العالي، ارتفاع مستوى المعيشة، العدالة الاجتماعية، اهتمامه بالطبقات الكادحة الأقل دخلًا حتى قبل موته، كان يقول لم ننجح في حل مشكلة عمال التراحيل، وأنا أرى أن سبب نجاح التجربة كان شخص عبد الناصر مش حاجة ثانية، أما في عهد السادات فالأمر اختلف، من حيث سياساته ومن حيث تكوينه الشخصي أيضًا.

فالسادات كان يريد ديموقراطية فرعونية وكانت علاقته بالمثقفين علاقة فرعونية، يمثل فيها شخص الفرعون الحاكم، وبالتالي كانت علاقته مع المثقفين في منتهى التدهور من مصادرات الكتب والصحف والمجلات وتحويل وزارة الثقافة لتصبح تابعة للإعلام همش بالفعل دور المثقف، أقول هذا رغم تعييني في تلك الفترة وزيرًا للتخطيط.[1]

(1) الحالة رقم (1) أ..ع.

بينما تشير الحالة رقم (2) «أنا اعتقد أن هناك فجوة بين المثقف والسلطة، وأيضًا بين المثقف والجماهير، وخاصة في الفترة من 52 - 1980، وهذا ناتج عن عدم وجود ديموقراطية، يعني مفيش مجال للمناقشة العامة وبغض النظر عن إرادتك، وحتى إذا سمح لك بما ليس هموم أمنية؛ فالذي يسمح بالمسموح وغير المسموح هو الأمن أكثر من المثقف، ودور المثقف هنا هو أن يكشف الأمور وأن يوضح أن إخضاع الثقافة والحضارة للأمن لا ينتج حضارة ولا ثقافة ولا أمن في مجتمعنا، يكتسب معنى الإجراء القمعي، وهذه للأسف كانت طبيعة النظام السياسي المصري من 52 - حتى 1980، وسأعطيك مثالًا لذلك لما جه السادات أدخل رموز الديموقراطية، حتى يقال في الغرب أن هناك ديموقراطية، لكنها ليست ديموقراطية حقيقة، ليؤكد أنه منتسب للغرب أي أن تكون مصر مستندة على النظام الغربي و إننا لم نعد ننتمي للشيوعيين فقط لاغير، فالسادات يسمح بالمعارضة لكن الحزب الحاكم يستمر كما هو وغير وارد أن يحل محل الحزب الحاكم في الحكم؛ لأن الحزب الحاكم هو العمود الفقري للسلطة السياسية.

وهذا معناه إنه مفيش ديموقراطية وده من 1952 - حتى 1980، لكن مفيش مانع يبقى عندنا ماركسيون عندهم حزب وليبراليون عندهم حزب، ولكن في إطار من السلطة، بدليل أن التيار الديني مش مسموح له بحزب، لأنه وارد إنه يكسب جمهور، وعلشان كده بنشوف التطرف ده وبالتالي فالمثقفون طبقًا لهذا التصور محاصرون من السلطة السياسية، وهم نوعان من يبيعيون وجهة نظر السلطة، ونوع آخر يفند وجهة النظر هذه وينقدها، ويطرح البديل الفكري والثقافي وده على مر العصور في التاريخ المصري.[1]

لكن أستطيع أن أؤكد أن الآن فيه هامش ديمقراطي واسع جدًا، يجعلنا نتكلم بحرية ونتحاور في أمور كان يصعب جدًا الحديث فيها من 52 - 1980.

بينما تشير الحالة رقم (3) «شوف المثقفين الحقيقيين أيدوا الثورة، المثقفون المصريون قبل كده كانوا في حالة إجهاض، وخاصة بعد حريق القاهرة كالشيوعين والوفديين والإسلاميين ثم جاءت الثورة، وانتشلت المثقفين وكلهم رحبوا بالثورة حتى الشيوعيون أدركوا أن معركتهم مع السلطة غير صحيحة، بدليل أنهم اتخلوا وأصبحوا مع الثورة في سنة 1965، وأعلنوا

(1) الحالة رقم (2) م .. أ.

أخطاءهم، وعملوا نقد ذاتي لأنفسهم، واندمجوا في الثورة، وعبد الناصر في رأيي ما كنش ضد الديموقراطية؛ لأنه تبنى الأساس الذي تقوم عليه الديموقراطية، وحاول بناء نظام سياسي من جديد يحرر الشعب من أزماته الجوع والجهل والمرض، مش هي دي الديموقراطية الحقيقية.

وكانت هناك أوجه نقد مختلفة للسلطة؛ فعبد الناصر لم يقمع المثقفين كما يتصور البعض، والدليل على ذلك شوف الروايات التي ظهرت في الستينيات، وكانت تنقد السلطة والنظام، شوف المسرح الفريد فرج، سعد وهبه، يوسف إدريس، على الراعي، لويس عوض، صنع الله إبراهيم، فتحي غانم، حركة الأدب نجيب محفوظ وتوفيق الحكيم، شوف حركة الأدب والموسيقى والثقافة، شوف ثروت عكاشة عمل أكبر ثورة ثقافية في تاريخ مصر، عايز أعرف بقى مين المثقفون اللي اعتقلهم عبد الناصر، هو اعتقل حركات وتنظيمات كالإخوان والشيوعيين، ولم يعتقل المثقفين والدليل أنه كان فيه ثقافة حقيقية، وروايات وكتب لم تصادر، ولم يعتقل أصحابها.

أما في السبعينيات فقد أجهض السادات ثورة يوليو، وعمل ثورة مضادة ضد كل إنجازات الناصرية؛ فللأسف ضرب التعليم والثقافة والقيم بالإضافة لقمع المثقفين والمفكرين، إذن السادات قضى على كل أوجه النقد والالتزام الفكري والحوار بين المفكرين، وهمش المثقفين ولم يسمع غير صوته هو، هذا غير الفساد الإداري والبيروقراطي وتخريب جهاز القيم والثقافة في المجتمع المصري، وكذلك كل أحكام السادات ضد المثقفين بلا مبرر منطقي حقيقي، تعالى لعبد الناصر مثلًا هو لم يعادِ التيارات الفكرية ولا المثقفين، فهو اعتقل الشيوعيين الذين اعتبروه ديكتاتورًا عسكريًا، وطالبوا بالإطاحة به، فماذا كان يفعل؟ وكان تفكير عبد الناصر إنه إذا كان الشيوعيين أعطوا لنفسهم الحق في الإطاحة بي، أنا كما من حقي الإطاحة بهم، وكذلك موقفه من الإخوان المسلمين الذين اعتبروه جاهلًا وكافرًا، ويطبق عليه حد السيف، وكذلك الوفد الممثل في سراج الدين، كل هذه التيارات أعطت لنفسها الحق في الإطاحة بعبد الناصر فكان طبيعيًا أن يتعامل معهم بنفس منطقهم الفكري.[1]

بينما تشير الحالة رقم (7) «إنه من الطبيعي ألا يشارك المثقفون في صنع القرار السياسي، وأن تكون هناك أزمة بين المثقف والسلطة؛ هذا لأن المثقف ثائر معترض يريد تغيير العالم

---

(1) الحالة رقم (3) م..ع.

إلى الأفضل، ومن الطبيعي أن تكون هناك فجوة بين الاثنين. والمثقفون في هذا الصدد نوعان: نوع يكتب حتى يؤثر في الجماهير، ونوع يكتب ليؤثر في الصفوة، باعتبار أن المثقفين تقود الجماهير للتغيير، أيضًا العسكر الذين جاءوا ليحكموا مصر منذ عبد الناصر جاءوا ضد المثقف وأعلنوا الحرب عليه، فماذا يعني المثقف في وجدان الجماهير؟ يعني ملحد شكاك كافر، لا يحترم القواعد، ولا المعايير خائن.

ولكن هنا أنا أفرق بين موقف عبد الناصر تجاه المثقفين، فموقفه من سيد قطب يختلف عن موقفه من لويس عوض في مسألة قمع وقهر السلطة للمثقفين، وها أقولك ليه: فموقفه من سيد قطب مبرر؛ لأن سيد قطب كتب كتاب (معالم على الطريق)، الكتاب الذي نعاني منه حتى الآن، ويوم أن قرأ عبد الناصر هذا الكتاب كتب على الغلاف بالقلم الرصاص وراء هذا الكتاب تنظيم، لأن هذا الكتاب هو الذي يكفر كل شيء، أما موقف الثورة من المثقفين اليساريين هو أن مشكلة عبد الناصر كانت لعبة التوازنات السياسية؛ لأنه ما دام مسك شوية إخوان يمسك شوية يساريين، ومبرر ذلك أنهم كانوا في سجن الواحات يرسلون لعبد الناصر برقيات التأييد من المعتقل؛ لأنه ببساطة حبسهم وحقق أحلامهم وفي نفس الوقت حطهم في السجون، لكن أفكارهم كانت هي برنامجه اليومي والوطني.

وسأقولك مشهد حدث عند افتتاح مبنى الأهرام بين نجيب محفوظ وهيكل وعبد الناصر، ودار حوار لم يحدث أبدًا بين حاكم ومفكر أو أديب ولم يحدث بعده، لقد قال عبد الناصر لنجيب محفوظ: أنا ما قرأتش لك حاجة من زمان، أنا قلقان فرد عليه هيكل: أنت ها تقرأ له حاجة تودي في داهية قله توديك أنت في داهية ما توديش نجيب محفوظ، فكانت تلك الرواية التي تتنبأ بهزيمة يونيو1967 ثرثرة فوق النيل، أي أن العلاقة بين المثقف والسلطة كان فيها درجة من التعقيد والتشكيك، ورغم انتمائي الشديد لعبد الناصر، إلا إن هناك ثلاثة لا أحبهم، عبد الناصر، هيكل، نهر النيل، عبد الناصر لأنه كان بيعمل كل حاجة بدلنا، وإحنا مش بنعمل حاجة، والنيل لأنه وسيلة عبودية في الريف، وهيكل لأنه أمم الدنيا كلها لحسابه، ومع ذلك حبيت الثلاثة لما جه السادات، عبد الناصر بقى رمز وحلم، وهيكل بقى مثل يحتذى به، والنيل بقى إيزيس الجديدة اللي بتجمع أشلاء مصر الممزقة وتبقي عليها من الانهيار»[1].

(1) الحالة رقم (7) ي.. ق.

بينما ترى الحالة رقم (4) «أن المثقف بالضرورة يتناقض مع السلطة، وفي كل مرحلة سيتناقض مع السلطة مهما كانت ثورية أو متقدمة؛ لأن السلطة سياستها بتعبر عما هو آني، وعايزه تحل مشاكلها الآنية، وبالتالي فنظرتها جزئية ولا تملك الرؤية الاستراتيجية الشاملة، بالإضافة إلى إنها مش مرتبطة بكل الجماهير، بقدر ما هي مرتبطة بشريحة معينة وقد تكون مرتبطة ارتباطات خارجية، وبالتالي فمصالحها موجهة للخارج، وبالتالي فالدولة ليست صريحة في علاقتها بالجماهير، وهنا تصبح مهمة المثقف أن ينقد السياسة ويحاول أن يوعي الجماهير بالرؤية الأبعد والأوقع حتى ولو كانت صعبة عليه في البداية.

وهنا يصعب في ظل هذا المناخ أن يشارك في صنع القرار السياسي، وعلى هذا فليس كل مثقف بالمعنى الذي أقول به بأن يكون ناقدًا للسلطة، ولكن هناك مثقفي السلطة، ووعاظ السلاطين أي المثقفين المعبرين، سواء كانوا مثقفين وموظفين للسلطة أو غير موظفين لديها، لكنهم قريبون من السلطة بمصالحهم وأفكارهم، والآن يوجد العديد من المثقفين من هذا النوع، ورغم ذلك؛ فإننا نستطيع أن نقول إن هناك مثقف سلطوي، وهناك مثقف أقرب إلى الجماهير، ولكن الدور الحقيقي للمثقف الحقيقي هو الذي يقدم رؤية جديدة ورؤية علمية ضد الفكر الخرافي والسحري.

والمثقف لعب هذا الدور رغم تحدي السلطة له، ورغم قهرها له فكم مثقف قُتل وأجهض؛ لأنه كان يناضل بالكلمة وبجسده، وفي رأيي إن تاريخ العالم العربي الآن كان المثقف ولا يزال يعلب دورًا أساسيًّا في التغيير الواقعي منذ ثورة 1919 وأحداث 18، 19 يناير كم مثقف قُتل؛ فالمثقفون لعبوا دورًا كبيرًا، وحاولوا أن يدفعوا المجتمع للتقدم رغم ما تعرضوا له من ألوان وأصناف التعذيب والاعتقال ورغم عدم مشاركتهم في القرار السياسي أو حرية التعبير عن الرأي، وهذا يعود في تصوري لغياب الديموقراطية والمشاركة وحرية التعبير، رغم أني أرى أن الفترة الناصرية كان بها عمق ديموقراطي مثل فترة مبارك تمامًا أكثر السبعينيات، فانظر مثلًا للسد العالي: أليس به معنى ديموقراطي الدفاع ضد الصهيونية والاحتلال، مشروعات مصر ضد التحدي الأمريكي، الازدهار الثقافي، حركة الأدب والشعر والقصة والنقد أليس هذا عمق ديموقراطي حقيقي رغم وجود القمع السياسي، فالتجربة الناصرية كانت مليئة بالعوامل الإنسانية، والتي كانت في حاجة لمن يحركها تاريخيًّا»[1].

(1) الحالة رقم (4) م.. ع.

بينما ترى الحالة رقم (8) «أن العوامل التي تحول دون مشاركة المثقف في القرار السياسي، وأيضًا الفجوة بين المثقف والجماهير هي نفس الأوضاع غير الديموقراطية التي تحكم المجتمع المصري دائمًا، والتي خلت عبد الناصر سنة 1954 يعتقل أساتذة الجامعات؛ لأنهم طالبوا بالديموقراطية وعودة الجيش إلى ثكناته؛ ففصلهم واعتقلهم وتدخل في شئونهم، وده ما جعلنا بعد ذلك نرى صورة من أبشع الصور على مستوى الثقافة وهو التوحد القسري بين طموحات المثقفين والدولة، فالدولة كنظام يعادي الإمبريالية العالمية ويحارب الصهيونية، وواضع أولوية لقضية فلسطين والوحدة العربية وقضية العدل الاجتماعي، فظن المثقفون أنه لازم وضروري أن نقترب من السلطة؛ لأن السلطة تحقق الأهداف التي تنادي بها، ومن هنا بدأ كثير من المثقفين أن يتخلى عن استقلاله ويحلوا منظماتهم وأحزابهم، وانضوا تحت السلطة السياسية التي تبني الاشتراكية التي هو الهدف اللي المفروض أي تنظيم ثوري اشتراكي تقدمي بيسعى إليه طالما أن الدولة بتحقق هذا، ده لعب دور مهم جدًا جدًا في عدم استقلال المثقف، وتحول جزء منهم لأبواق السلطة.

طبعًا كان فيه ناس مقتنعة وفيه ناس بتبرر كده، وفيه جزء كبير من هؤلاء المثقفين شعروا أنه بدون ارتكاز إلى سلطة قوية ممكن لا يبرز ولا يظهر، فمثلًا شاعر كبير مثل صلاح جاهين شاعر موهوب قال لي شخصيًّا: إني أنا لو تصادمت مع النظام في عهد السادات ها تمنع مش ها يبقي فيه صلاح جاهين، وده طبعًا واقع وصحيح، ولكن طبعًا لا يبرر أنك تؤيد الحق بالباطل؛ لأن هناك منطقة وسط، وهي إنك تسكت، لدرجة إنه أصبح المثقف في الفترات التاريخية المختلفة فاهم وواعي أن بروزه وتوليه سلطة في مناصب يرتبط أشد الارتباط بعلاقته وولائه للسلطة، ومن هنا أصبح للدولة دور في تهميش هؤلاء المثقفين المعارضين وضد أحزابهم وأنشطتهم؛ لأنها أصبحت أحزاب خاوية وبلا جماهير؛ لأن الدولة نجحت في تخويف الجماهير من الأحزاب السياسية؛ لأنها شككت في ولاء هذه الأحزاب للوطن.

والدليل على ذلك إن اللي كان يدخل حزب التجمع في عهد السادات ينفصل من وظيفته أو ينقل مثلًا لأسوان علشان هو عضو فقط مش عضو نشط، مما أدى لعزلة الجماهير عن السياسة، ولو أردنا أن نؤصل العلاقة بين المثقف والسلطة منذ 1952 وحتى 1969، سنجد أن غياب الديموقراطية في الخمسينيات والستينيات كان السبب الحقيقي، حيث تم القضاء على

استقلال المنظمات المهنية والنقابية والعمالية والتدخل في كل انتخابات لإنجاح الأنصار، وإسقاط الخصوم حتى ولو كان الخصوم بينهم وبين الثورة نوع من الاتفاق في قضايا معينة، يعني عبد العظيم أنيس كان شيوعي لما رشح نفسه سنة 1956، ورأيه أن موقف السلطة بتحارب الإمبريالية والصهيونية، وتبحث عن القومية العربية، ولكنه كان مختلفًا معها في طريقة البرامج الاجتماعية وقضايا الديموقراطية والعدالة، ورغم ذلك أُسقط في الانتخابات؛ لأنه لم يكن موالي للسلطة من الألف للياء، فقضية استقلالية المثقف أو المنظمة النقابية أو وجود أحزاب كان غير ميسور وغير مسموح به أو فكرة إنك أنت تنشأ حزب، وبالتالي كانت العلاقة بين المثقف والسلطة معقدة للغاية، وعملت السلطة على تهميش المثقف بل ونفيه تمامًا.

والحال لم يتغير كثيرًا في السبعينيات رغم إعلان السادات عن الديموقراطية، لكنها ديموقراطية شكلية لإرضاء الغرب، ورغم إعلانه عن التعددية الحزبية، لكنها مقيدة وللأسف حتى معظم الأحزاب التي قامت اليسار والوسط واليمين كلها قامت بأحكام قضائية مش باللجان اللي وضعها السادات؛ وكأن قصد السادات أن يخطط لكسب الغرب وتشجيعه أن يستثمر في قلب مصر، وفتح مجالات الاستثمار؛ فجاءت الديموقراطية بهذا الشكل، ولا أنفي أنه في عهد مبارك في حرية وهامش كبير من الديموقراطية لو قارنا ذلك بالفترات السابقة، ودليل ذلك إصدار الصحف وجرائد المعارضة، حرية كان غير مسموح بها سابقًا، ظهور قدر كبير من الصراحة بين الدولة والجماهير. كل هذا مؤشر بميلاد تجربة ديموقراطية»[1].

وترى الحالة رقم (5) «أن إشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة وعدم مشاركة المثقف في صنع القرار السياسي ترجع في تصوري إلى عام 1954، أزمة مارس حيث كان الصدام مع الجامعة وتصفيتها والقضاء على استقلالها، ثم الصدام مع الصحافة وتصفيتها وتدجينها، وإغلاق الصحف المتمردة منها المصري والجمهور المصري، وبدأ اتجاه النظام إلى قولبة المثقفين، ثم الصدام مع الأحزاب السياسية، فهياكل الأبنية الديموقراطية ثم الصدام معاها وتصفيتها وصارت ثورة 23 يوليو 1952 في هذا الاتجاه، ومن أشكال التنافر بين السلطة والمثقفين في وقتها عبارة عن فصائل، فحدث تنافر بين السلطة وانقسم المحافظ.

(1) الحالة رقم (8) أ.. ن.

وأنت لو تلاحظ في الفترة ديه سعيد العريان وكمال الدين حسين كانوا ينتمون إلى العشرينيات والثلاثينيات، وكانوا بيشكلوا الجيل المحافظ نسبيًّا في هذه الفترة ودعاة العودة إلى الماضي والرومانسية إلي آخره، فهؤلاء كانوا بيوجهوا التربية والتعليم والثقافة الموجودة في المجتمع في حين بدأ تنافر بين المثقفين الديموقراطيين ودعاة الديموقراطية والمثقفين اليساريين، وحصل خلاف مع دعاة الوحدة ثم الصدام بين عبد الناصر والشيوعيين، وكان الشيوعيون ضحايا الصدام. وفي تلك الفترة أيضًا كان يصعب تكوين تنظيمات، وكان عندنا هاجس أمني عندما نتجمع في ندوة نجيب محفوظ أو ندوات رابطة الأدب، فكنا دائمًا نشعر بوجود هذا المخبر السري وكنا نحذر بعضنا البعض، فالجو البوليسي اللي ساد في هذه الفترة كان ضاغطًا جدًا على جيلنا من المثقفين إلى أن حدث تطور بعد كده في قرارات يوليو 1961، ثم الانفصال والانفراجة الديموقراطية.

هذا أحدث شكلًا من أشكال التغيير في الحركة الماركسية، حيث خرج الماركسيون المسجونون، وحلوا تنظيماتهم. ولكن رغم ذلك علينا أن نفرق في العصر الناصري بين خاصتين: أولًا: ما بين موقف عبد الناصر من تيارات الفكر المختلفة، وبين موقفه منا الفكر والإبداع، فالحكم الناصري كان حكمًا رحب الصدر جدًا فيما يتعلق بالفكر والإبداع والأدب ولم يتدخل فيه إلا تدخلات قليلة سواء كانت سياسية أو فكرية، المشكلة مع التجربة الناصرية كانت مع تيارات الفكر السياسي والاجتماعي فقط، وبالذات التنظيمات السياسية، والعامل الآخر أن العناصر التي عملت النهضة الفكرية والإبداعية والثقافية في عهد عبد الناصر في الأساس لجيل الأربعينيات الجيل الذي تكون خلال الحرب العالمية الثانية بدءًا من يوسف إدريس، عبد الرحمن الشرقاوي، رشاد رشدي؛ ولذلك فإن النظام الناصري ماكنش ضد المفكرين والمثقفين بقدر ما كان ضد التنظيمات السياسية.

ودعني أرسم لك الخريطة العامة للمثقفين في الخمسينيات والستينيات، فكان هناك ثلاثة تيارات أساسية:

1- التيار الناصري على بعضه، وهو تيار سلطوي بمعنى أن الذين يدافعون عنه ويبشرون به ويؤمنون بما يقول هو أساسًا يضعون ثقتهم في قائد النظام وليس لهم أفكار ذاتية.

2- هناك تيار آخر وكان على جناح عبد الناصر، وهم الشيوعيون، والأكثر راديكالية وهذا جناح كانت قضيته الأساسية قبل 61 هي قضية الديموقراطية؛ فكانت الفكرة الشائعة داخل التنظيمات الشيوعية أن عبد الناصر زعيم وطني وحليف استراتيجي، ومتقدم بفكره الاجتماعي، وإحنا حلفاؤه هذا قبل القرارات الاشتراكية 61، 62 ثم تراجعت القضية الديموقراطية عند هذا التيار بعد 61 - 62.

3- التيار الثالث والأصلي هو التيار المحافظ أو التقليدي، ويشمل الإخوان المسلمين والليبراليين، وبقايا المجتمع والعناصر الليبرالية التي احتفظت بتفكيرها الليبرالي، وداخل كل هذه التيارات حدث نوع من اللخبطة الفكرية، يعني مثلًا لما تشوف رواية مثل (السمان والخريف) لنجيب محفوظ ترى كيف أن بطل الرواية اللي هو عيسى الدباغ كان من زعماء الوفد ومن زعماء الطلبة الوفديين. كيف خبط نفسه أثناء العدوان الثلاثي 1956؟ وهو يتمنى أن ينتصر الأعداء على مصر، علشان يقضوا على عبد الناصر، تدرك أزمة هذا الجيل يعني كيف قاد به الشعور.

نفس المسألة طبعًا بالنسبة للإخوان المسلمين اللي معاملة السجون السيئة معاهم أدت إلى تراجع فكرهم خطوة بخطوة إلى أن قادتنا إلى الوضع الحالي بعد أن كانوا حركة سياسية فيها شيء من النضوج والديموقراطية وكانت قابلة للتطور لتكون أقرب للأحزاب المسيحية الديموقراطية في أوروبا، تحولت إلى عفاريت مشردة في كل مكان، وكانت القضية إذن هي غياب الديموقراطية أما في السبعينيات، فقد حدث الصدام بين المثقفين والسلطة عندما بدأ السادات يغير في الثوابت السياسية مثل الانفتاح الاقتصادي، مبادرة القدس، رفع الدعم عن السلع فحدثت أحداث 18، 19 يناير

هنا بدأ يحدث فرز في القوى السياسية والتيارات الفكرية، فحدث الفرز فحدث معه الصدام والمهادنة، فالتيار الإسلامي خرج من المعتقلات والسجون، وكان يعمل بدعم وتأييد من السلطة داخل الجامعات وشباب الجماعات كحليف أساسي للنظام، ولكن سرعان ما حدث الصدام بين الإخوان والسلطة خاصة بعد اتفاقية السلام مع القدس بقليل بعد 1977، وفي 1977 كان فيه إخوان مسلمين بتحرق وبتشتغل في الحرق، وطلع بيان بعد ذلك لغى ذلك، وقال لأ دا

كلهم شيوعيون، ولما حدث هذا الصدام بدأ الصدام بين السادات وكل القوى يتسع حتى وصل إلى الصدام حتى مع الوفد وبعد ذلك انحل الوفد.

والخلاصة أن السادات كان يعامل التيارات الفكرية والمثقفين معاملة فرعونية، ويحمي نفسه من أي نقد يمكن أن يوجه إليه، وبالتالي مكانش فيه ديموقراطية. كانت عبارة عن شعار لأن طبعًا ما كانش فيه مؤسسات ولا جماهير ولا أحزاب فعلية، ولا يوجد شيء من حيث التنظيم الثقافي، حيث شهدت هذه الفترة أكبر هجرة في تاريخ مصر هجرة العقول والمثقفين، مما جعلهم متورطين في خلق علاقات مع العرب لاختلافهم مع مصر بسبب اتفاقية كامب ديفيد، مما أوقع العديد من المثقفين في أخطاء عديدة في الممارسة والتعامل أو حتى إعطاؤهم ثروة من دول البترول غيرت من انتماءاتهم الطبقية وغيرت أفكارهم وحولتهم إلى أدوات دعاية في العراق والمغرب وتطبع بمئات آلاف ويأخذوا حقوق النشر.

فطبعًا عهد السادات كان عهد تدهور بمعنى الكلمة، أما عهد عبد الناصر برغم عيوبه الكثيرة التي لا يمكن إنكارها، لكن كان فيه قيم وطنية عامة هذه القيم كانت تجعل للخلاف مستوى فيه شيء من الرقي، أما عهد السادات كان عهد انحطاط وطني أدى إلى تدهور الصراع الفكري وأدواته ثم أدى إلى انحطاط مصر كأمة قيادية في المنطقة العربية. ورغم كل ذلك ظل هناك المثقفون الذين وقفوا في مواجهة الدولة رغم اضطهاد الدولة لهم، وظهر ما سمي بمطبوعات الماستر، حيث رفضت المؤسسة الثقافية التعامل مع هذا النمط، وبدأنا نطلع مجلات وأنا طلعت مجلة اسمها الثقافة الوطنية أنا وعدد من الشبان طلعنا منها عددين، وكان في ذهننا أن ننقد تطبيع العلاقات مع إسرائيل، وضد التسوية وننادي بإحياء القيم الوطنية العامة.

ده جزء من المثقفين الذين بقوا أو صمدوا في الداخل، ولازم نعترف أن هذا العدد الكبير جدًا من المثقفين المصريين الذين اختاروا البقاء في الداخل، منهم مثقفون حقيقيون بمعنى الكلمة وملتزمون ظلوا وصمدوا رغم كل الإجراءات القمعية ووحشية الحبس والاعتقال والضرب المهين لهؤلاء، وكذلك مجموعة من الصحفيين والمفكرين والكُتَّاب.

ومن هنا أستطيع أن أقول: إن القاعدة في عهدي عبد الناصر والسادات هي ولاء المثقف للدولة شرط للتعاون معه، وشرط للنشر له، أما في فترة أواخر الثمانينات أفرج عن المعتقلين

السياسيين المدنيين من غير الأعضاء الدينية اللي اعتقلوا في حملة سبتمبر 1981، وعودة الصحف المعارضة للصدور وإعطائها الحق وتحصينها ضد المصادرة، ده حصل حقيقي واستمر برغم الشد والجذب والضغوط، ثم عمل على عودة العلاقات العربية، وبالتالي حلت مشكلة المثقفين المهاجرين أو ما يسمى بالطيور المهاجرة، لكن ده لا يمنع طبعًا أنه حدثت ضغوط بالنسبة لنا ولتجارنا في ذلك الوقت.

فلما جئنا ننشر كتاب الخريف والغضب لمحمد حسنين هيكل 1984، استدعانا حسن أبو باشا وزير الداخلية في ذلك الوقت، وقال هاتوقفوا النشر يا إما هانصادر المجلة، وأصدروا قانونًا في مجلس الشعب يغير المادة 9 من قانون المطبوعات، وتعطي مجلس الوزراء حق مصادرة الصحف القادمة من الخارج إذا نشرت موضوعات تمس الرأي العام أو الآداب، وأضيف إليها فقرة تمنع الصحف المصرية عن نقل أي مادة من الصحف الخارجية ومن هنا أصبح مد المصادرة على الصحف المصرية، رغم أن هذا خطأ لأن الصحف المصرية المحلية لا تصادر لكنها تحول إلى محكمة، مما ساعد على تغليظ عقوبة النشر في 82 - 85، وطبعًا ساعد على صدور قانون الصحافة عام 1993، لكن الظاهرة السلبية الأكثر خطورة وأحدثت لخبطة في الحياة السياسية هي بروز التيار السياسي الإسلامي، وخصوصًا التيار المتشدد فيه وتأثيره على النخبة المثقفة في مصر ونفوذه الجماهيري الواسع وتحديه للسلطة وتسلله للنقابات والجامعات والمدارس والنوادي والشوارع إلى آخره»[1].

(2) التيار الليبرالي (الفجوة بين المثقف والدولة):

أيضًا اختلف معظم أصحاب هذا التيار حول طبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة، وبالتالي تعددت الآراء والأفكار حول مدى مشاركته أو عدم مشاركته في صنع القرار السياسي:

فقد أشارت الحالة رقم (9) «إلى أنه ما دام هناك نظام استبدادي فإنه يقوم على نفي الديموقراطية. وما دام هناك ناس تطالب بالديموقراطية، فإنهم يتحولون في نظر النظام إلى خصوم، هؤلاء هم المثقفون. وده حدث في عهد عبد الناصر، صدام حاد بين المثقفين والسلطة في

(1) الحالة رقم (5) ص.. ع.

مارس 1945، وحدث أيضًا في العصر الملكي من مواجهة النظام لطه حسين مثلًا 1926 مواجهة عنيفة علشان كتابه «الشعر الجاهلي» شأنه شأن كثير من المفكرين علي عبد الرازق وغيره، لدرجة إننا كمثقفين فضلنا نسمع كلام فارغ عن الاشتراكية والعدالة الوطنية والقومية لحد لما حصلت الهزيمة 1967، ووجدنا أنفسنا كنا مسلمين كل أمورنا ومصيرنا لواحد قاعد بيتكلم في الراديو لمدة عشرين سنة، ثم تأتي الكارثة وتقضي على كل شيء أحلامنا وأهدافنا وأمنياتنا.

علشان كده أنا بأسمي تجربة الستينيات التجربة الاشتراكية تجربة عرجة ومتخلفة للغاية، اعتمدت على شوية ضباط أدت بنا إلى الفشل الذريع، وبالتالي فقدت البلد في هذه الفترة النخبة المفكرة والمثقفة، تلك الفئة التي جاءت في تصوري من مصدرين المصدر الأول الطريقة الحزبية والسياسية قبل الخمسينيات، وعن طريق التجربة الثقافية أيضًا في العشرينيات والثلاثينيات، والتي عملت مثقفين من أمثال مكرم عبيد والنحاس باشا وهيكل والعقاد وطه حسين والحكيم، ثم نخبة مثقفة أخرى جاءت من الأدباء والكتاب وأساتذة الجامعات.

من كل هؤلاء مسحوا مسح من (52 - 70) عن طريق المعتقلات والسجون والرقابة على الصحف والتعذيب، وكل صنوف الإهانة. وقامت الدولة وقتها بملء هذا الفراغ بالأعداد الغفيرة من الجماهير العادية تحت شعار العمال والفلاحين الخمسين في المائة، وللأسف الدولة لا ترغب الثقافة ولا الفكر، وللأسف أيضًا فالحكومات الأخيرة وخاصة السادات هو الذي آثار في المصريين أسوأ ما فيهم، أيقظ كل المستورات والنزاعات الدفينة المنحطة والغرائز المنحطة من (70 - 81) معتمدًا في هذا على قاعدة ما حدث في (52 - 70)، وده معناه أن هناك مؤامرة على مصر منذ الخمسينيات حتى اليوم؛ لأن تحرير مصر اقتصاديًّا وسياسيًّا وثقافيًّا معناها إلغاء دور إسرائيل وحزب المصالح الأمريكية في المنطقة، وضرب مصالح الاستعمار، وللأسف نحن نواجه خطر قومي شامل نواجه قوة ضاربة متمثلة في إسرائيل وأمريكا.

وللأسف ما تقدرش دلوقتي نقول ده دور مين في المواجهة الدولة ولا المثقفين، وللأسف الدولة بتشغل المثقفين النهاردة علشان كده ليس هناك أي دور للمثقفين؛ لأنه ببساطة لم يكن لهم مؤسسة خاصة بهم، يعني لازم علشان يبقى ليهم دور يبقى عندهم دار نشر ونقابات

حقيقية وحرية تعبير، لكن للأسف المثقفون عندنا عبارة عن موظفين عند الدولة، ومنذ رفاعة الطهطاوي حتى اليوم المثقفون موظفون، مثل آخر تحول طه حسين من وزير تعليم إلى وزير سابق في 1952 وعلشان يأكل عيش تركوه يكتب وعينوه رئيس تحرير الجمهورية»[1].

بينما تشر الحالة رقم (11) «علشان نعرف علاقة المثقف بالسلطة دعني أولًا أفرق بين المثقف في بلادنا والمثقف في البلاد الرأسمالية؛ فالمثقف ازدهر وتميز في ظل النظام الرأسمالي، فالمثقف دور ليس صفة، ودور أعني بها أن له موقف إزاء السلطة. إذن المثقف له دور يؤديه إما إنه يكون داخل السلطة، فإنه لا يؤدي دور المثقف؛ لأنه هنا منفذ لبرنامج سلطة وممثلها هذا نسميه المتعلم كويس والقارئ كويس والمثقف الحقيقي هو من يعني عناية خاصة بقضايا وطنه، وهو هنا يتحدث ويعلن وينشر ويروج.

إذن المثقف عبارة عن دور، وفي البلاد الرأسمالية حدث ده إنه يبقى حر يعمل أو لا يعمل يشتغل بالحكومة أو ميشتغلش هناك فرص وهنا يجوز للمثقف إنه ما يرتبطش بالسلطة، ويقدر ويكتب ويقول رأيه وداخل مؤسسات زي ما هو عايز، أما في بلادنا كيف نتصور هذا الدور للمثقف إذا كنا عايزينه حر مُبدع مفكر ناقد ملتزم كيف هذا ونحن نتعاطى أموال الحكومة، فأنا أستاذ جامعة موظف، وصحفي موظف، كل من يكتب ومن يعمل بيأخذ مرتبه من الحكومة والمثقف عادة بيطلع في ظروف الحرية، علشان كده أنا أشك في أن هناك مثقفًا حقيقيًا له دور مؤثر في بلادنا إذا استطعت فقل مؤدبي الأمير، شاعر الأمير واعظ السلطان.

فالمثقف له دور، ولكن عندما يعمل في الحكومة انتفى دوره وللأسف في مجتمعنا الحكومة بتملك كل المؤسسات فكيف تمارس دورك كمثقف وكيف يتكلم المثقف في عقر دار السلطة وده ما حدث من (52 - 70)؛ لأن وقتها المثقف اتلغى، وكل شيء تبع الحكومة، وهذه الحكومة قضت على دور المثقف، حيث إن النظام السياسي الناصري كان عامل خريطة للخصوم والأعداء، وكانوا يصوروا لنا جميعًا، أنه الأب الذي يعرف مصلحتنا أكثر منا، فلغى النقابات والأحزاب، وأي وجه للمشاركة الفعالة، وأنا شخصيًا اعتُقلت وسُجنت؛ لأنني كنت أقول نعم لعبد الناصر وفصلوني لمجرد إنني مشيت في مظاهرة.

(1) الحالة رقم (9) أ. ح.

وكان من نتيجة غياب الديموقراطية، وغياب دور المثقفين في هذه الفترة أن كانت هزيمة يونيو 1967، ثم جاءت فترة السادات كوارث السلطة، وكان همه كيف يحافظ على هذه السلطة، وغابت أيضًا الديموقراطية، وكان وضع المثقفين دائمًا من سوء إلى أسوأ، أما الآن فالمتغيرات اختلفت وعلى كل المستويات تقريبًا الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية، وتستطيع أن تسمع وتقرأ، وترى مثقفين ملتزمين ومحترمين داخل السلطة يطرحوا برامج تنموية حقيقية، وهناك مشروعات جادة وقرارات مصيرية جادة وقرارات مصيرية يشارك المثقفين الحقيقيين في صنعها مشروعات الإصلاح الاقتصادي تخفيض الديون، وإصلاح البنية الأساسية، زيادة الأجور كل هذه إنجازات ملموسة في فترة مبارك»(1).

وترى الحالة رقم (13) «أنا أرى أن المثقف بطبيعته مخالف ونافد للسلطة؛ لأنه ببساطة يطمح للأفضل والأحسن في التطوير والتغيير؛ فالمثقف ليس هو المتخصص، إنما هو الذي لديه قدر كبير من التعليم، والذي يحمل القيم الثقافية التي تتوات وتنتقل في المجتمع وتؤثر فيه. فالمثقف الذي انصاع للسلطة تخلى عن دوره ووظيفته، ويبقى المثقف الحق الذي نسميه المثقف العضوي وبطبيعته ليس تابعًا، بل يستشرف المجتمع ويمثل الأمل وإمكانية التغيير.

إذن الفجوة بينه وبين السلطة مفهومة وضرورية وطبيعية، لكن الأخطر في تصوري هو دور الدولة في خلق فجوة بين المثقف والجماهير، وده جاء نتيجة سطوة الإعلام الموجه الذي يهدف أساسًا إلى تغييب الوعي، إلى التسلية إلى زرع وتثبيت قيم التلقي السلبي ومحاولة التضليل والتزييف. إذن انقسم المثقفون إلى نوعين: نوع مجرد أدوات وتابع، وظل هذا النوع مستمر وغير جلده من 52 حتى اليوم بدون لحظة تردد وأصبح يمثل قطاعات المثقفين الموجودة، وتلعب دورًا أساسيًا في توجيه الحياة الثقافية، وهناك نوع آخر اقتنع بكاريزما الزعيم والإصلاحات الثورية ودافعوا عن النظام الناصري، ولعبوا دورًا في تثبيت السلطة، هؤلاء تعتبرهم مثقفين أصحاب موقف.

وهذا نوع آخر من المثقفين وخصوصًا أدباء جيل الستينيات الذين كانوا يستشعرون الهزيمة والوضع السيئ للبلد وممارسات الناصرية وشعروا بقصور الديموقراطية، أما الفئة الثانية هي

(1) الحالة رقم (11) ص .. ق.

التي عملت بإخلاص وهي الفئة التي انتحرت، وفوجئت بالهزيمة وصدمت، هناك من انطوى على نفسه وأصبح لا يقاوم، ولكن سيخرج من رحم كل هؤلاء نوعان فقط؛ نوع تابع ومنضوي، ونوع رافض وناقد وده سيبقى على مر العصور. وأبرز مثالين يعبران عن موقف الدولة من هؤلاء المثقفين الرافضين حملة الاعتقالات التي قام بها النظام الناصري ضد المثقفين الذين طالبوا بالديموقراطية، واعتقلهم وعذبهم وسجنهم وأيضًا أحداث 18، 19 يناير وما نتج عنها وأيضًا حملة اعتقالات سبتمبر 1981، هذا أكبر تعبير عن الصدام بين المثقف والسلطة»[1].

وتشير الحالة (15) «أن عدم مشاركة المثقفين في صنع القرار السياسي يعود لطبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة، فهي علاقة معقدة، وليست يسيرة؛ لأن المثقفين الذين بدأت الثورة معاهم هم من أجيال مختلفة كان عندنا طه حسين في قمة عطاءه وكان وزير المعارف، وكان عندنا الشباب المتمرد مثل نجيب محفوظ ويوسف إدريس، وكان فيه تيار من المعارضين والمعاديين للاستعمار والإقطاع والرأسمالية، وهذا التيار وجد في الثورة نفسه، ولكنه لم يجد فيها كل نفسه، فكان مطلبه الأساسي يبقى فيه ديموقراطية وإنسانية وحقوق إنسان، وكانت علاقة هذا التيار بالسلطة علاقة ملتبسة جدًا، فكان يؤيدها في توجهاتها العامة وله مآخذ على تصرفاتها فيما يتعلق بحقوق الإنسان والديموقراطية، وعندما كان يشتد الصراع كان يحصل اعتقال للثقافة بصفة عامة.

ولكن عمومًا الجيل الذي نشأ مع الثورة ويتمثل في يوسف إدريس وعبد الرحمن الشرقاوي وحركة الكتاب الواقعيين في مجملها مؤيدة للثورة؛ لأنها بتحقق طموحاتهم وتطلعاتهم، ذلك الجيل من الكتاب واليساريين من جيل الستينيات كان علاقتهم حميمة بالثورة بين الشد والجذب، والتأييد والنقد والثورة من جانبها التشجيع والسجن العصا والجزرة باستمرار، وهذا الصراع أنهك المثقفين عمومًا، وهمش دورهم إلى حد بعيد، ولكنهم لم يلقوا السلاح.

أما ما حدث في السبعينيات هو عملية قمع صريحة للثقافة والمثقفين، واستغناء كامل للنظام، واستبدل المثقفين بأشباه المثقفين وأنصاف المثقفين، وطلعت أسماء ليس لها أية قيمة، وأُعطيت منابر ثقافية ورئاسة تحرير ومناصب وزارية في مجالات التعليم والثقافة، مما أحدث

(1) الحالة رقم (13) أ. خ.

فراغًا ثقافيًا كبيرًا لا تحتمل هذا الفراغ، فتقدم لملء هذا الفراغ التيار الديني، فكانت الأرض ممهدة له جدًا؛ لأن سلاح أشباه المثقفين هو التكفير أن أي مخالف لفكرهم هو شيوعي كافر ملحد يجب قتله والتخلص منه»[1].

وتشير الحالة رقم (10) «أن مأساة المثقفين في الخمسينيات والستينيات هو وجود المؤسسة العسكرية لأن تفكير العسكر يختلف في تقديري عن تفكير المثقف المدني، فترسخ في صلب بنية المؤسسة العسكرية الفكرية أنها يجب أن تكون مضادة للديموقراطية؛ لأنها ببساطة تدير الحياة على الجبهة جيدًا، بإطاعة الأوامر ولو خطأ، لكنها لا تستطيع أن تدير أية مؤسسة مدنية بمنطق المؤسسات المدنية الحديثة، وكان هذا هو مبدأ المؤسسة العسكرية؛ لذلك فكل المثقفين الذي عملوا مع الثورة كان لابد أن يتوفر لديهم الولاء كشرط أساسي لتحتضنه الدولة، وهم هؤلاء المثقفون الذين صاغوا الحياة على هوى السلطة والحكام، وأقوى ممثليهم هم ترزية القوانين، وهناك من لم تعجبهم السلطة، فأخذوا موقف منها، وكان السجن أو المعتقل هو الجزاء على وطنيتهم وصالح البلاد، واتخذت السلطة مواقف غريبة في الستينيات؛ أنها تسجنك اليوم، وتحاول أن تستفيد من أفكارك، ولكن لم يكن واضحًا في ذهن المثقفين أثناء الثورة أن الديموقراطية شرط أساسي لإحداث التغيير الذي تنادي به الثورة وقتئذ.

وعندما جاءت نكسة 1967 أدرك المثقفون أنهم عاشوا وهمًا كبيرًا مع أحلام الناصرية، وجاءت السبعينيات كان هناك سوء الظن بين المثقف والسلطة، وكانت هناك المواقف التي قاوم فيها المثقفون السلطة؛ اتفاقية السلام مع إسرائيل وتطبيع العلاقات والارتماء في أحضان الأمريكان، فكان جزاؤهم قرارات سبتمبر 1981، وهي ذروة التعبير عن الموقف، حيث ضم قرار السجن كل فصائل المثقفين المصريين من اليمين إلى أقصى اليسار، وهذا هو الحال طالما كانت الديموقراطية غائبة عن المجتمع المصري»[2].

(3) التيار الإسلامي (الفجوة بين المثقفين والدولة):

اختلف أصحاب هذا التيار في تشخيص طبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة، وبالتالي

(1) الحالة رقم (15) ب .. ط.
(2) الحالة رقم (10) ص.. ف.

اختلفت أيضًا حول أسباب الفجوة بين المثقف والسلطة وعدم مشاركة المثقف في صنع القرار السياسي، حيث أشارت الحالة رقم (19) «إلى أنه في ثورة 1952، لما حدد الضباط الأحرار أعداء الشعب وهم المثقفون من وجهة نظرهم، والذين خالفوا الضباط الأحرار في آرائهم، وأصبح المثقفون هم أول الضحايا، ثم اختفت الأحزاب من على الساحة السياسية، وتم تأميم الجامعات، وتم التعيين والعزل والترقية والعزل من غير الطريق القانوني، وما أصاب الصحفيين والعلماء وأساتذة الجامعات من تعذيب وسجون ومعتقلات.

فأي مبدع أو مفكر أو كاتب عايز يلجأ للقضاء لحماية قضيته يستحيل عليه اللجوء للقضاء لحماية قضيته، فالممارسة الحكومية القمعية ضد المثقفين في 1981 - حتى اليوم وده مع كل التيارات الفكرية، فالدولة هاجمت الشيوعيين وبعدين هاجمت الإخوان المسلمين وهاجمت الليبراليين وفي عهد السادات هاجمت الناصريين، فالدولة تهاجم كل المثقفين بمختلف انتماءاتهم وتياراتهم في أي وقت وأي زمان، كل تيار وقف أمام الحاكم كأنه يقف في وجه الدولة كلها؛ لأن الدولة كلها والحاكم توحدا في تجربة الدولة المصرية.

وأنا عايز أقول أن حكام مصر من 1952 - 1981 وجدوا دائمًا مبررًا وألف مبرر لمهاجمة وسجن واعتقال المثقفين المعارضين لهم، فالذين مثلًا شاركوا في محاولة اغتيال جمال عبد الناصر في حادثة المنشية، هل هم عشرة أفراد، عشرين فرد لكن اللي حدث أن اعتقل النظام في تلك الفترة عام 1965، 30 ألف وقالوا أن هؤلاء أعداء الثورة واعتقل في 1981 في عهد السادات 1862، وقالوا دول أعداء اتفاقية السلام، وتم حل مجلس الشعب كله لأن في 13 عضوًا صوتوا ضد كامب ديفيد، وده معناه أن الدولة فكر معادي لأي نقد ولأي تصويت، ولأي مناقشة حرة، كل ما تريده الدولة هي أن تأمر وتطاع، وللأسف هناك مثقفون يبيعون أنفسهم للحاكم، وهؤلاء هم مثقفو السلطة الذين يضعوا القرار للحاكم، هذا النصف من المثقفين موجود عندنا، لكن مش كل المثقفين؛ لأنه يوجد مثقفون مؤمنون بقضايا المجتمع، وبيتعرضوا دائمًا للعنف والسجن، وهذا نمط ملتزم من المثقفين، وده يجعلني أقول إنه دائمًا هناك موقف متباين للمثقفين تجاه أي قضية»[1].

(1) الحالة رقم (19) س. ع.

ومن منظور آخر ترى الحالة رقم (17) «أنا أرى أن الإشكالية تعود للاثنين المثقف والسلطة، فالسلطة أولًا حريصة على ألا يكون هناك مؤسسات ثقافية؛ لأن النظم الاستبدادية لا تريد مناوئ، والمؤسسات تستطيع أن تجمع طاقات المثقفين، وإذا غابت المؤسسات الثقافية يغيب الفعل الثقافي، وغيبة المؤسسات تؤدي إلى التحاق المثقفين كأفراد بالسلطة، ويصبحوا خدم للسلطة، ولذلك إحنا عندنا المثقف اللي يزرر الجاكتة كويس ويضرب تعظيم سلام، وده المثقف اللي يعوم على السطح، ولذلك فأكثر الناس شيوعًا وانتشارًا هم أقل الناس وزنًا من بين المثقفين، وهناك حكمة تقول «العالم من لا يعرف بيت السلطان» هذه الحكمة موجودة في تاريخنا، وده جزء من التاريخ الإسلامي، قد يغفل عنه الكثيرون ضرورة ألا يذهب العلماء بيوت الأمراء يعني فكرة وجود مسافة بين المثقف والسلطة؛ لأن السلطة قوية إذا اقتربت منها فرضًا تأكلك وتطوعك، ولذلك لم يقترب مثقف من السلطة إلا وطوعته، وأصبح مبررًا.

لذلك أنا أقول: إذا لم يكن هناك استقلالية للمثقف فإنه يضيع، وبما إننا أمة وده من ملامح الحضارة الإسلامية، اشترطت العدالة في العلماء قبل الأمراء، العدالة بالمعنى الجامع، لأنه إذا صلح العلماء صلح الأمراء؛ لذلك إذا رأيت العلماء على باب الأمراء فبئس العلماء وبئس الأمراء، وإذا رأيت الأمراء على باب العلماء فنعم العلماء ونعم الأمراء، ولأنه كان في تاريخنا الإسلامي مؤسسة الأوقاف، وهي التي ضمنت استقلال الفكر والمفكرين والثقافة في تاريخنا الإسلامي، الأوقاف التي كانت المؤسسة التمويلية الأم التي صنعت الحضارة الإسلامية؛ لأن الأوقاف قامت بإنشاء المدارس، المساجد، المستشفيات، التعليم، المكتبات المؤسسات الخيرية، لدرجة أن الأمر وصل في مصر أن أرض مصر أو 4/3 أرض مصر ملك للأوقاف، لذلك كانت الثقافة والفكر والمثقفين في استقلالية تامة، أما المجتمع الحديث، فأصبح المثقف والدولة على النمط العربي، الدولة الغول التي تصنع كل شيء وتفكر بالنيابة عنك وتتخذ قراراتها في منأى منك»[1].

وتؤكد الحالة رقم (16) «أنا أظن أن عدم مشاركة وتأثير المثقفين في القرار السياسي، هو غياب الديموقراطية في تصوري الذي أدى إلى حجب قطاع واسع من المثقفين، وإلى تطويع

(1) الحالة رقم (17) م. ع.

قطاع آخر، بحيث إنه كثير من الناس يسموهم مثقفين أصبحوا هما اللي على السطح، وحدث نوع من الفرز الجديد؛ فمثلًا الماركسيون بعد انهيار الاتحاد السوفييتي حصلهم نوع من الإحباط، ولم يعد هناك بضاعة يروجوا لها، فأصبح المراهنة على الموجود وهو الشيء الوحيد اللي بأيديهم، فهم ليس لهم شرعية في الشارع أصلًا، وليس لهم شرعية تاريخية، مشروعهم انهار وبدأوا يكتسبوا شرعيتهم من الدفاع عن الموجود، وبالتالي الانحياز إلى اللاديموقراطية.

ومنذ 1952 دائمًا هناك مثقفو السلطة ومثقفون ضد السلطة، على مر التاريخ التزموا بقضايا مجتمعية معينة، ودافعوا عن قضايا محددة، واصطدموا فيها مع السلطة، يعني مثلًا كان التيار الإسلامي في الخمسينيات والستينيات ليس له تأثير بسبب الصدام المبكر بين الثورة والإخوان في مارس 1954، وكانت هناك حركة الاعتقالات الواسعة لهذا التيار، وفي المقابل كان التيار الماركسي والاشتراكي بالدرجة الأولى أساس اهتمام السلطة في ذلك الوقت، بينما تراجع التيار الليبرالي مكان التيار الماركسي مسيطرًا تمامًا على كل أوجه الثقافة، ثم بدأ يظهر التيار الليبرالي والإسلامي كمنافسين في السبعينيات، وهذا طبيعي؛ لأن الإخوان خرجوا من السجون (72 - 73).

وهنا بدأت تظهر فكرة المثابرة، وظهر ما سُمي بإرهاصات الصراع العلماني الإسلامي في هذه الحقبة في المرحلة الثالثة، تراجع فيها الدور الماركسي جدًا وتحول إلى معسكر للحكومة، وظهر بشكل لافت للنظر التيار الليبرالي، ولما أُتيح للحزب الناصري أن يظهر بقى له وجود وحضور، وظل التيار الإسلامي بين الظهور والاختفاء، والسبب أن التيار الإسلامي موجود في الشارع، ومش موجود في النخبة. مثال ذلك تعالى شوف النهاردة مين أخذ جوائز معرض الكتاب هتلاقي أمين العالم ورفعت السعيد وغيره وغيره، ولو لاحظت ستجد أن الجوائز العربية بتمنح لفئة واحدة، ربما لمظنة أن الدولة محتاجة دعم هذه الفئة من المثقفين لتعزز موقفها في مواجهة الطرف الآخر»[1].

بينما تشير الحالة رقم (20) «أن المثقف بصفة عامة انكمش في كل أنحاء العالم، وعلى المثقف الآن أن ينظر إلى مشاكلنا في ضوء عالمي، وده لن يحدث إلا عندما يقل القمع الموجه

(1) الحالة رقم (16) ف. هـ.

تجاه المثقفين؛ لأن السلطة تلعب دائمًا بإغراء بعض المثقفين لتستقطبهم، والسلطة تمارس هذا الدور تمامًا من خلال فكرة الترشيد بتاعة «ماكس فيبر»، والدول الأوروبية واعية لكده تمامًا، وبدأت مصر الآن تمارس نفس الدور بمعنى أن الدولة، بدأت تحصر المثقف في تخصصات جديدة وتقصد الدولة من ذلك أن المثقف ما يبقاش مثقف، وبالتالي يصبح متخصصًا، وعلشان كده التخصص لا يمكن أن يلعب دور في السياسية، لكن الفارق أن المثقف في الدول المتقدمة غير مقهور.

أما لو جينا نتكلم عن خريطة المثقفين من (1952 - 1990) في علاقتهم بالسلطة هانلاقي إنه رغم قمع عبد الناصر للمثقفين، وخاصة الشيوعيين والإسلاميين إلا أنه كان عنده إحساس بنبض التاريخ ونبض الجماهير، وكانت هناك نقابات للعمال واتحادات الطلبة، كانت هناك رغم كل شيء من القهر والسجن والاعتقال، كان هناك حركة سياسية فعل سياسي خريطة واضحة للفكر والتيارات الفكرية والسياسية، لكن المشكلة كانت إن الشيوعيين عايزين يؤيدوا عبد الناصر بشروطهم، وكذلك الإسلاميين ولم يستغل الإسلاميين عداء عبد الناصر لأمريكا والغرب لخدمة الإسلام.

وفي السبعينيات تغيرت الخريطة، ولكن كان اليساريون هم اليساريون، والإسلاميون تحالفوا مع السادات بشكل برجماتي، فكانوا بيؤيدوه لأنه معادي لعبد الناصر، ولكن لما السادات بدأ يفصح عن منظومته، حصل الخلاف وبدأ الصدام. أقول أن كل المشكلات ديه مرتبطة بالديموقراطية وغيابها في الفترة الناصرية والساداتية، أما الآن نستطيع أن نقول في هامش من الديموقراطية على المثقفين أن يهتموا أكثر»[1].

رابعاً: إشكالية التحول الديموقراطي في مصر ودور مؤسسات المجتمع المدني والجمعيات الأهلية والشعبية

(1) التيار الماركسي:

اختلف أصحاب هذا التيار حول دور المجتمع المدني والجمعيات الأهلية في إحداث

(1) الحالة رقم (20) ع . . م.

التحول الديموقراطي في المجتمع المصري. حول هذه الاختلافات جاءت آراؤهم وتصوراتهم على هذا النحو:

حيث تؤكد الحالة رقم (4) أنه لا سبيل للمثقفين كي يقوموا بدور إيجابي وفعال في التعبير بدون الانخراط في النضال السياسي، والانغراس في رحم المجتمع المدني وتجسيد المثقف الجماعي. فالتنظيم السياسي هو المثقف الجماعي على أن الانخراط في العمل السياسي الحزبي ليس شرطًا لمشاركة المثقفين مشاركة فعالة في التغيير، بل هناك مستويات مختلفة للمشاركة مثل تغذية روح النقد وممارسته، وإشاعة العقلانية في المجتمع والتصدي للأفكار الرجعية واللاعقلانية وإنشاء المؤسسات الثقافة المختلفة المستقلة عن نفوذ السلطات وقواعد البيروقراطية، وحماية حقوق الإنسان والحرص على المشروعية في ممارسة السلطة لوظائفها ومهامها، فضلًا عن الارتباط بحركة الجماهير والتعرف على همومها وخبراتها»[1].

وتشير الحالة رقم (8) «أن غياب المجتمع المدني تعبير عن الأوضاع غير الديموقراطية التي تحكم المجتمع المصري؛ لأنه ببساطة الدولة وصلت لوعي المثقفين أن دورهم الحقيقي ليس خارج السلطة، وإن دورهم مش في تكوينات مش في أحزاب مش في مؤسسات أهلية ولا مؤسسات ثقافية، والدليل على ذلك أن ما تنادي به الأحزاب عبارة عن حرية صراخ، لكن الدولة تعمل اللي هي عايزاه، ونجحت الدولة في تخويف الناس من الأحزاب السياسية؛ لأنها شككت في ولاء هذه الأحزاب للوطن، ونجحت الدولة في استقطاب عدد كبير من المثقفين؛ لأنه بات في وعيهم أنهم لن يحرزوا ويتولوا مناصب إلا بشرط الولاء للسلطة.

فالدولة تحارب المجتمع المدني ومؤسساته من خلال مثقفين أيضًا، ونظرًا لغياب تداول السلطة فإن الحديث عن الأحزاب والمؤسسات والنقابات يصبح حديثًا من غير جدوى؛ لأن الديموقراطية الحقيقية تتطلب أن يكون هناك دور حيوي للمجتمع المدني بمؤسساته المختلفة»[2].

وهذا ما تؤكده الحالة رقم (2) «من أن غياب المجتمع المدني وغياب الساحة الفكرية والصراع الفكري والمؤسسات الحزبية أدى إلى ظهور التيار الديني، ولجوء الناس إليه، لأنها

(1) الحالة رقم (4) م..ع.
(2) الحالة رقم (8) أ. ن.

ببساطة مش شايفة مستقبل، فمش ممكن تلغي عند الناس هذا الملاذ، فإما تنتسب إلى عالم آخر أفضل، يا إما إلى ماضي مجيد، فالنهاردة أصبح الدين ملاذ للكثيرين؛ لأنه مفيش مستقبل؛ فالشباب لا يجد عمل مفيش حاضر، مفيش مشروع في عدميه، وكل ده طبعًا نتيجة غياب الديموقراطية وتداول السلطة، مجتمع مدني يعني إنك تعبر برأيك في أي مجال، ويأخذ وينشر رأيك على كل الناس ويحترم، ده طبعًا غير موجود»[1].

وتؤكد الحالة رقم (1) أيضًا حول نفس المعنى «لازم المجتمع المدني يأخذ استقلاله، ولن يأتي ذلك إلا عن طريق المثقفين، يجب أن نمارس نحن المثقفين الديموقراطية بعيدًا عن السلطة؛ لأن الديموقراطية الحقيقية تبدأ من الأسرة، المدرسة الجامعة، يجب ديموقرطة المجتمع كله من المدرسة حتى الجامعة. والديموقراطية كقيمة تعني الأغلبية، تداول السلطة في كل شيء من الدولة حتى الجمعيات الأهلية والأحزاب السياسية. وإذا لم نمارس الديموقراطية، فتحقيقها أمر صعب، فتصور الديموقراطية بدون مجتمع مدني أمر مستحيل، والمثقفون مسئولون عن هذا الوضع؛ لأنهم للأسف متصورون أن التغيير سيأتي بفعل الخارج. هذا خطأ، والدليل على ذلك نموذج الهند.

وكذلك كوريا أصبحت متقدمة جدًا وفي طريقها للديموقراطية والحد من الفساد، أما نحن ما زلنا نركن على الغرب، وأن أي تغيير عندنا لابد وأن يكون من الخارج، وكأنه ليس في مصر مقدرات ولا إمكانيات ولا ثقافة ولا فكر ولا مثقفين وهذا غير صحيح، وأنا أقترح أن يكون هناك مجالس شعبية يصبح لها سلطة قوية وده ها يكون مدخل معقول للمشاركة التي هي أعلى أشكال الديموقراطية لازم تكون هناك مشاركة ابتداء من مستوى القرية أو الحي، في المدرسة في الجامعة في الشارع في الأسرة في كل مكان»[2].

بينما تشير الحالة رقم (3) «إلى أن كلمة مجتمع مدني عبارة عن محاولات، منها محاولات طيبة، ومنها محاولات مشبوهة لكل مهمة المثقفين المصريين الآن هو بناء مؤسسة حزبية حقيقية نظام حزبي يعتمد على أحزاب وعلى قوى موجودة، حزب يمثل العمال، وحزب يمثل الفلاحين

---

(1) الحالة رقم (2) م. أ.

(2) الحالة رقم (1) أ. ع.

وحزب يمثل الرأسماليين، وحزب يمثل التكنوفراط والفنيين، لازم توجد مؤسسة حزبية علشان يحصل ترشيد الصراع الحزبي، فالركن الأساسي للديموقراطية هو المؤسسة الحزبية ومن غير المؤسسة الحزبية ليس هناك ديموقراطية حقيقة، وعبد الناصر الشيء الوحيد الذي لم يكمله وأجهض باستمرار، هو بناء تنظيم سياسي حقيقي.

وكانت فكرته إنه في يوم من الأيام سوف يكون هناك ثلاثة أحزاب، حزب اشتراكي للأغلبية، وحزب يميني للرأسمالية، وحزب يساري للشيوعية. هذه كانت رؤيته ليمتص الصراع السياسي، السادات بقى أجهض التجربة، وعمل تعددية حزبية صحيحة، والشعب يختار الحزب اللي هو عايزه، يعني في روسيا بعد التحول اللي حصل ده رجع الشيوعيين تاني، وأصبح في حزب يلتسين وحزب شيوعي، ورجع الحزب الشيوعي تاني وشرق أوروبا كذلك»[1].

وتختلف الحالات رقم (6) و(7) مع الحالات السابقة حول مفهوم المجتمع المدني، حيث تشير إلى «أننا لا نحب تعبير المجتمع المدني؛ لأننا نعتقد أنه جزء لا يتجزأ من محاولة الغرب لإعادة صياغة العالم وفق ما يريده الغرب، وجاءت فكرة المجتمع المدني من خلال الفلوس اللي كانت المخابرات الأمريكية بتصرفها على مكافحة الشيوعية، ولما انتهت الشيوعية توصلت إلى بندين؛ بند اسمه المجتمع المدني، وبند اسمه حقوق الإنسان، وبند ثالث اسمه المرأة، وبند رابع اسمه الأقليات اللي هي المبررات الجديدة للتدخل في العالم الثالث تحت مسميات أخرى غير الاستعمار.

ونحن ننظر لكل هذه الأمور بريبة شديدة جدًا لا نتعاطف معها، فالديموقراطية كان لازم تطلع عندنا بعد نضال ديموقراطي طويل، وجماهيري تبقى ديموقراطية بتاعتنا، وكانت الأحزاب سوف تنجح لو أنها تعبر عن مصالح حقيقية في المجتمع تعبر عن إرادة المجتمع، لكن للأسف كلهم جاء بقرارات فوقية عن طريق المحاكم، وللأسف إحنا ما عندناش أحزاب تختلف عن بعضها بالضبط، كأنك جالس في بيت تدخل من الحجرة دي، وتدخل على الحجرة الثانية باستثناء اتجاهين فقط هما اللي مختلفين مع نظام الحكم الشيوعيين والإخوان المسلمين، أما الباقي كلهم واحد لا اختلاف»[2].

(1) الحالة رقم (3) م. ع.
(2) الحالة رقم (6) ج. غ.

(2) التيار الليبرالي:

اختلف أيضًا أصحاب هذا التيار حول دور المجتمع المدني في قضية التحول الديموقراطي في مصر، حيث أشارت الحالة رقم (12) «يبدو لي أن على مؤسسات المجتمع المدني أن تقوم بدور طويل الأمد وجزئي، وأتصور أنه لو استطاعت كل مؤسسة أو تشكيل ثقافي أن يرسخ قواعد التعامل الديموقراطي، فسوف يحدث تراكم وهذا التراكم سوف يساهم في خلق تقاليد جديدة، تقاليد لا تُكسر بسهولة؛ يعني خلق التقاليد في مواقع مختلفة، ونظرًا لأن هذه التقاليد غير مرسخة، فيسهل كسرها بسهولة؛ لأنه ليس هناك تقاليد تحكم العمل الاجتماعي والتكاملي، وهنا يجب أن يكون للمثقفين دور واضح في صنع المجتمع المدني الفعال، وهناك عوامل عملت على غياب المجتمع المدني، ومن ثم غياب الديموقراطية، وهي السبب في مأزقنا حتى هذه اللحظة منها:

(أ) حكم عسكري لمدة عقود.

(ب) طبقة برجوازية مهيمنة نشأت في ظل واقع استعماري، وبالتالي تائهة غير مكتملة النمو اقتصاديًا واجتماعيًا، وغير قادرة للقيام بدور مثيلتها في أوروبا في أواخر القرن 18 والنصف الأول من القرن 19.

(ج) تاريخ عربي قائم على الاستبداد للسلطة على الرأي الواحد نفي الآخر المختلف وداخل هذا التاريخ السياسي التشكيلة القبلية العربية، الفرعونية، فكل هذه عناصر توضع في الاعتبار خاصة وأن مراحل النهوض تستغرق وقت طويل وتتسم بالارتباك الشديد ولننظر للنهضة الأوروبية التي قامت من القرن 12 إلى القرن 17» [1].

بينما تشير الحالة رقم (13) «نحن دولة مدنية أساسًا يعني مجتمع مدني، ولكن منذ فترة السبعينيات بالذات قام السادات بتوظيف الدين والجماعات الدينية للقمع والقضاء على الجماعات اليسارية، وفي الآخر انقلبت على السلطة وفي السنوات الأخيرة حاولت الدولة أن تمسك بالعصا من منتصفها للتوفيق بين ما هو مدني وما هو ديني، ولكن في رأيي ليس هناك

(1) الحالة رقم (12) ر.ع.

إمكانية للتوفيق، فاستخدام الدين بكافة أشكاله من معتدل وفج وشعوذة وخرافة ومما يثير النعرات الطائفية، كل هذا ضد المجتمع المدني الذي نأمل فيه، لكن للأسف هناك خطيب جاهل يسيطر على شعب أُمي يبيح القتل والعنف والدولة مسئولة عن ذلك تمامًا، لأنها همشت العمل الحزبي والثقافي وهي في مأزق الآن»[1].

وبينما تشير الحالة رقم (11) «كلمة المجتمع المدني تشير في تصوري إلى المؤسسات غير الرسمية، وأنا أركز على المجتمع المدني ودوره كتعريف إجرائي يعني بدل ما الدولة تملك أدوات الإنتاج لا الناس تشارك في الإنتاج والملكية، ولكن الموجودة الآن جمعيات حقوق الإنسان والجمعيات الخيرية، وكلها ممولة من الخارج، لكن أنا أؤكد أن المجتمع المدني ظهر في ظروف برجوازية غير عندنا، يعني هو نظام برجوازي، وأعطى له حقوقه كبرجوازية كنظام تنافسي، وما دام النظام العالمي برجوازي يبقى لازم نبقى كده؛ لأن النظام العالمي عايز كده، ولازم نعترف أن العالم كده والعالم نظام تنافسي، وعلينا أن ندخل بشروط المنافسة ومن غير ده محكوم علينا بالتخلف والتبعية الشاملة»[2].

بينما تشير الحالة رقم (14) «أن للمجتمع المدني والعمل الشعبي أهمية خاصة في الديموقراطية والتنمية الآن، فلنشرك العمل الشعبي بقوانين تجعل العمل الشعبي قدوة، ويجب مواجهة الفساد في حياتنا بالعمل الشعبي، وأنا من خلال مجلس الشورى واجهت قانون الصحافة الجديد، وأرى أن على المثقف أن يمد جسرًا للسلطة بما لا يخالف انتماءه الأصلي، وأنا أرى أن السلطة تحتاج لهذا المثقف؛ لأنه سفينة الإنقاذ. وتعييني في مجلس الشورى تقدير من السلطة لي؛ لأني لا أصدق إلا إذا صدقت لأني أعبر عن المواطن ومهمومة بالوطن والمواطن»[3].

بينما تشير الحالة رقم (9) إن التحول الديموقراطي سوف يقع، وهناك تطور بيحدث، وما دامت البلاد بتنتقل من الأُمية إلى التعليم، ومن العصبية المحلية إلى الانتماء الفئوي والنقابي والحزبي والسياسي والقومي والوطني، وما دام فيه مشروع تنمية وثروة قومية سوف توزع

(1) الحالة رقم (13) أ. خ.
(2) الحالة رقم (11) ص. ق.
(3) الحالة رقم (14) س. ف.

بشكل يسمح بالعدالة، هنا يبقى فيه مجتمع مدني فعال حقيقي، وده يحتاج لبرلمان يسن القوانين، ويراقب الحكومة بالإضافة وجود الدستور كمشروع لكل القوانين، ده لو حدث يبقى فعلًا للمجتمع المدني دور فعال وده عن طريق التنظيم الحزبي.

ولو لاحظت ها تلاقي معظم المثقفين جاءوا من المجتمع المدني المتمثل في أحزاب ما قبل الثورة، وأيضًا جاءوا من خلال التجربة الثقافية اللي كانت موجودة مثل مكرم عبيد، النحاس باشا، هيكل والعقاد وطه حسين، وبتالي فعلى المثقفين الآن أن يدافعوا ويتشبثوا بحريتهم، برغم إنهم محاطين بحصار من كافة الجهات والأجهزة الرسمية التي تقف ضد تكوين المجتمع المدني، وبالتالي ضد الديموقراطية، ولذلك أنا أقول أن موقف المثقفين الأخير من قانون الصحافة فعلًا موقف مشرف للغاية»[1].

(3) التيار الإسلامي:

اتفق أصحاب هذا التيار على أن هناك هيمنة كاملة من الدولة على المجتمع المدني، فقد أشارت الحالة رقم (18) «أن أساس مفهوم المجتمع المدني أن الأنشطة التي يتخذها تجري خارج السيطرة والإدارة الحكومية المباشرة، فإن المجتمع المدني يعتمد أساسًا من الناحية الاقتصادية على وجود مشروعات خاصة، فهي البناء الأساسي للمجتمع المدني، ومع انتشار القطاع الخاص في مصر، أصبح هنا فرصة كبيرة لقيام مجتمع مدني، وعلى هذا الأساس فإن المجمع المدني الذي أصبح له ركائز موضوعية في المجتمع لا نراه منعكسًا في حركة اجتماعية سياسية نشطة بسبب غياب هذه المؤسسات التي توجهه، حيث لا يمكن أن تقوم الأحزاب السياسية مثلًا بدورها مع انعدام المجتمع المدني.

فالأسلوب الذي تدار به الحياة السياسية في مصر هو أسلوب شمولي، ومن هنا، فإن الأحزاب السياسية تابعة لأنها تتكون بعد موافقة الدولة التي تصدر قوانين تمنع الأحزاب من أن يكون لها دور حقيقي في المجتمع، فالأحزاب محرومة من حق المشاركة، لدرجة أننا في الأحزاب محتاجين لأعضاء فدائيين حتى أصبح الناس على يقين من أن الانضمام للأحزاب

(1) الحالة رقم (9) أ. ح.

هو مضيعة من الوقت والعمر، وسوف تتهدد مصالحهم ولقمة عيشتهم ويفصلوا من عملهم. باختصار، فإن الدولة جففت ينابيع الأحزاب، لدرجة أن العضوية مقصورة على كبار السن وهم بالتالي يتعاملون مع الحزب على أنه قهوة، هذا بالإضافة إلى أن دور الأحزاب مقلص ومحدود في البرلمان وأنا شايف أن ده هو المأزق الحقيقي للتقدم السياسي والاجتماعي في مصر»[1].

وتشير الحالة رقم (20) «إن المجتمع المدني الحقيقي هو ضرب من الأوقاف، فالأوقاف كانت هي المجتمع المدني الحقيقي في مصر، والمؤسسات الصغيرة كانت نواة هذا المجتمع وأساسه. إلى أن جاءت السلطة وضربت كل ذلك وانتهت إلى سلطة مركزية هي التي تعطي الإشارة لكل الناس، وطبعًا لا العلمانية ولا التيارات الأخرى ها تقدر تعمل مجتمع مدني، لأن ده أشك فيه، فالتيار الإسلامي هو التيار الوحيد المرشح بقوة لعمل مجتمع مدني عن طريق الأوقاف مرة أخرى»[2].

وتشير الحالة رقم (16) «يصعب وجود مجتمع مدني بدون استخدام الناس للتضحية ومحاولة تفعيل خلايا أهلية في المجتمع، يعني لازم النقابات والجمعيات الخيرية تتحرك وبقوة، لكن الذي يحدث أن السلطة تأمم كل هذه المؤسسات حتى المساجد وطبعًا الدولة بتصادر الحياة السياسية، بتصادر المجتمع والحياة الاجتماعية وبالتالي فالجماهير فقدت الأمل في التغيير وهنا أصبح العنف هو البديل، وهذا هو الوجه اللا مشروع، وللأسف هو البديل المطروح»[3].

---

(1) الحالة رقم (18) ع. ح.
(2) الحالة رقم (20) ع. م.
(3) الحالة رقم (16) ف. هـ.

مناقشة ختامية وتحليلية

أثارت قضية الديموقراطية العديد من الخلافات والاجتهادات بين التيارات الفكرية المختلفة، بل وداخل التيار الفكري الواحد. حيث اختلفت هذه التيارات في تعريفها للديموقراطية، واختلفت أيضًا حول الأشكال التنظيمية والمؤسسية للديموقراطية، وتعددت الآراء بدءًا من القول بأن الديموقراطية هي حكومة تعدد الأحزاب إلى أولئك الذين يرفضون عقد صلة بين الديموقراطية وتعدد الأحـزاب، ويتصورون أنه يمكن ضمان الحريات الديموقراطية في إطار الحزب أو التنظيم السياسي الواحد وبالذات في ظل ظروف بلدان العالم الثالث، والكفاح من أجل التنمية المستقلة، وهناك خلاف أيضًا حول السياق الاجتماعي اللازم والضروري للنظام الديموقراطي، فالديموقراطية ليست مجرد شكل أو إطار للتنظيم السياسي، ولكن استمرارها وتطورها يرتبطان بوجود بيئة اقتصادية واجتماعية وثقافية ملائمة وتعددت الآراء والتصورات في هذا المجال.

ولقد توصلنا من العرض السابق إلى مجموعة من الاستنتاجات حول قضية الديموقراطية وإشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة. فثمة رأي يربط بين ديموقراطية النظام السياسي، وديموقراطية التنظيمات الاجتماعية والثقافية الأخرى؛ بمعنى أن تطور الديموقراطية السياسية يرتبط أشد الارتباط بالممارسات الديموقراطية على مستوى المؤسسات الأسرية والدينية والنقابية والمهنية والتعليمية، باختصار يرتبط تطور الديموقراطية بوجود المجتمع المدني الفعال على مستوى الممارسة على اعتبار أن الإنسان الذي لم يتعود أن يمارس قواعد السلوك الديموقراطي في الأسرة أو المدرسة أو النقابة كيف يتوقع منه أن يكون مواطنًا مشاركًا.

وهناك تصور آخر يعقد صلة بين تطور الديموقراطية ووجود قيم معينة في الثقافة السائدة في المجتمع، ويقوم هذا الرأي على أن استمرار الديموقراطية يستند إلى وجود منظومة من القيم المتعلقة بالسلطة وبالمواطن والعلاقة بينهما مثل حق المواطن في المشاركة. وأن السلطة هي خدمة عامة وأن من حق المواطن تغيير حكامه، وأن بإمكانه ذلك وأن الإنسان عاقل يستطيع الاختيار الرشيد بين البدائل المختلفة وبرامج الأحزاب المتباينة. ويفتح هذا الرأي الباب لدراسات في موضع التنشئة السياسية والاجتماعي، ودور أدوات الإعلام والتعليم في

تغيير أنماط القيم ومعايير السلوك في المجتمع، ورأي ثالث يبحث الاحتياجات الاقتصادية والاجتماعية للنظام الديموقراطي.

ففي إطار المدرسة الليبرالية ظهرت أفكار تربط بين استقرار النظام الديموقراطي ووجود طبقة وسطى عريضة وانتشار التعليم والوعي الثقافي والسياسي، وفي إطار المدرسة الاشتراكية بتوجهاتها المختلفة فإن نقطة الانطلاق هي أن الديموقراطية السياسية لا تنفصل عن الديموقراطية الاجتماعية والاقتصادية. وأنه لا حرية لجائع أو محتاج، وأن حق التصويت لا ينفصل عن لقمة العيش، وأكثر من ذلك فإن الطرح الاشتراكي لقضية الديموقراطية يرى أنها ليست قضية قانونية أو سياسية بقدر ما هي مسألة وضعية الإنسان الاجتماعية والاقتصادية. وأن الشكل القانوني والسياسي وثيق الصلة بمجمل الأوضاع الاقتصادية والقوى المتحكمة في مصادر الثروة، ومن ثم فإن قضية الديموقراطية ينبغي أن تدرس في سياقها التاريخي والاجتماعي.

(*) وترى المدرسة الإسلامية أو المنظور الإسلامي بمختلف تياراته أن الاعتماد على المفهوم الغربي للديموقراطية ضد فكرة الأمة الإسلامية، فيرفض هذا التيار فلسفة الديموقراطية الغربية على اعتبار أنها فلسفة تجعل المرجعية للعقل الإنساني والتجربة الإنسانية وللمصلحة بالمعنى الإنساني، ولذلك يتحفز هذا المنظور على هذه الفلسفة؛ لأن الرؤية الإسلامية لعلاقة الخالق بالخلق ليست مجرد الخلق وإنما الخلق والتدبير «ألا له الخلق والأمر» فليس الخلق وحده. ومن هنا تأتي فكرة الشريعة مصدر السلطات في حدود الحلال والحرام الديني، فالفروق بين الديموقراطية الغربية والديموقراطية الإسلامية في تصور أصحاب هذا التيار فروق في الفلسفة لأن فلسفة الشورى الإسلامية تختلف عن فلسفة الديموقراطية الغربية، ومصدر التشريع في القرآن والسُنة، ولكن ليست هناك فروق في المؤسسات والتجارب والآليات في النظم، ولكن رغم ذلك يسترشد أصحاب هذه المدرسة بالجوانب المؤسسية في التجربة النبوية مثل مؤسسة المهاجرين الأولين ومؤسسة النقباء الاثنى عشر، ويرى هذا التيار أيضًا أن الشورى هي المشاركة في صنع القرار، ولا تختلف عن الديموقراطية إلا في الآليات التي يتم من خلالها تسيير المؤسسات في إطار من القرآن والسُنة.

ورغم هذا الاختلاف على المستوى النظري وعلى مستوى الممارسة حول مفهوم الديموقراطية وسبل تحققها والعوامل المسئولة عن تواجدها أو إخفاقها، فإن هناك اتفاقًا عامًا بين كل التيارات الفكرية على غياب الديموقراطية فكرًا وممارسة، وأن السمة العامة لهذا الاتفاق هي أن كل التيارات أجمعت على أن السلطة السياسية مسئولة مسئولية كاملة عن غياب الديموقراطية بممارساتها المختلفة في كل المراحل التاريخية منذ (1952 - 1981)، فأين الوهم والحقيقة في ذلك؟

إننا نتصور أن المثقفين العرب بصفة عامة والمصريين بصفة خاصة، وكذلك السلطة السياسية هم نتاج لتشكيلة اجتماعية شديدة التعقيد تتسم بتضافر نمط الإنتاج الرأسمالي مع الأنماط السابقة على الرأسمالية، ورغم سيطرة نمط الإنتاج الرأسمالي على التشكيلة الاجتماعية، إلا إن هذه السيطرة لم تؤد إلى تحلل أنماط الإنتاج قبل الرأسمالية، وهذا التضافر لأنماط الإنتاج الرأسمالية وقبل الرأسمالية ينتج نظام تراتب اجتماعيًا شديد التعقيد.

إن فرض النمط الرأسمالي يؤدي إلى تمايز الحدود الطبقية الحديثة، وفي الوقت نفسه تتسبب الأنماط قبل الرأسمالية القائمة في توالد وإعادة إنتاج علاقات الإنتاج قبل الرأسمالية مثل الاثنية، العنصر، الحدود الدينية، الانقسامات حسب الجنس، تتسم التشكيلة الاجتماعية إذن ببنية معقدة من العلاقات الرأسمالية وقبل الرأسمالية التي تتضافر في كل اجتماعي معقد، وتظهر الجماعات الاجتماعية إذن في التشكيلة الاجتماعية كل من خصائص علاقات الإنتاج الرأسمالية، وقبل الرأسمالية.[1]

إن المثقفين والسلطة نتاج لهذا التضافر لأنماط الإنتاج، ورغم أن قواعد النظام التربوي والسياسي والعلم والمعرفة تعتمد على النظام الحديث، إلا إن هؤلاء المثقفين والسلطة يربون وينشئون داخل عائلات وقبائل وجماعات دينية وجماعات لغوية، تظل متشبثة بأيديولوجيات وتصورات العالم قبل الرأسمالي، فيزاوجون بين أنماط عدة من الوعي ومن الثقافة هي نتاج لهذا التضافر أو التمفصل.

---

(1) حول متابعة هذا الأفكار، انظر:
الفصل الثاني من الكتاب حول الإطار النظري حول إشكالية المثقف والسلطة ،وكذلك الكتابات التي وردت فيها.

وأنهم يتبنون عناصر من كل النماذج الثقافية، ونظم القيم والمعتقدات الرأسمالية وقبل الرأسمالية، وبالتالي فيشكل المثقفون جزءًا من نظام الدولة؛ بسبب وضعهم داخل الأجهزة الأيديولوجية للدولة، كما أنهم يرتبطون بالمجتمع المدني من خلال دورهم كمعبرين اجتماعيين عن الجماعات المختلفة؛ لذلك يمكن اعتبار المثقفين موظفين لدى الدولة وأيضًا معبرين أيديولوجيين عن المجتمع المدني.

إن هذا الدور المعقد للمثقف يضعه في قلب العلاقات المعقدة بين الدولة والمجتمع، ويؤثر في رؤية المجتمع المدني والدولة لدوره في النظام، ويترتب على ذلك أن هناك من ينظر للمثقفين على أنهم مرتزقة يعملون لصالح السلطة، وهناك من يرى فيهم معارضين صريحين لنفس السلطة، لكن في الحقيقة يقوم المثقفون لكلا الدورين فعليًا، وهنا يجدر أننا لا نتحدث عن المثقفين ككل؛ لأنهم ليسوا شريحة واحدة ولا مجموعة متجانسة، إن المثقفين يعيشون في أغلب الأوقات خلافًا ليس فقط مع الدولة، ولكن مع المجتمع المدني أيضًا»[1].

وطبقًا لهذه الرؤية فإن الدولة ومجموعة من المثقفين الذين يعملون لصالحها قد وضعت قيودًا قاسية على مجموعات أخرى من المثقفين المرتبطين بقوى اجتماعية معينة سواء كان هذا الارتباط بالفعل أو بالقوة، وهنا تستخدم الدولة الدين كأيديولوجية سياسية تمنح الشرعية للدولة أو الجماعات السياسية المعارضة، وتمكنها من التعبئة الاجتماعية، ولا زال الدين يمثل نموذجًا ثقافيًا سائدًا، ويؤدي هذا بالضرورة إلى فشل المثقفين المعارضين للسلطة في أداء أدوارهم كأدوات للاندماج الوطني أو التعبئة مما يسبب عداء المجتمع المدني لهم؛ لأنهم استخدموا أساليب نداء وفقًا للنظم الفكرية الحديثة مما جعلهم في خلاف مع الدولة التي تستخدم أساليب النداء الأيديولوجي مثل الاثنية والانتماءات الدينية والقبلية كنتاج للأنماط السابقة على الرأسمالية.

وبالتالي كانت ولا زالت أساليب تعبئة الدولة متوافقة مع طبيعة المجتمع المدني الخاص بسيادة علاقات الإنتاج قبل الرأسمالية، مما أدى إلى إحساس هؤلاء المثقفين بالانفصال والعقم والاغتراب، وهذا يعود في تصورنا إلى تطبيقها الآلي لنماذج لا تتفق مع المرحلة التي يمر بها

(1) نادية رمسيس: مصدر سبق ذكره.

المجتمع المدني في المجتمع، وكرد فعل لهذا أصبحت سيادة الأيديولوجيا الدينية كأيديولوجية مسيطرة للدولة قد عززت النزوع إلى سيادة رؤية لاهوتية للمجتمع تبناها المجتمع المدني.

وبينما تستخدم الدولة الدين كأيديولوجية للشرعية والتعبئة، فإن المجتمع المدني يستجيب لخلق أشكاله الخاصة من التصورات الدينية التي تتغاضى عن علاقات السلطة القائمة أو تعارضها، وأصبحت هناك تيارات من الفكر والمثقفين الذين التزموا في مراحل سابقة بمعارضة الدولة أصبحوا يؤيدون استمرار الوضع الراهن ويدعمون سيطرة النموذج الديني، بينما تجبر هذه الأيديولوجيا الدينية المثقفين ذوي التوجه العلماني على تبني الخطاب الديني في محاولة لنقد المثقفين التقليديين، وبالتالي أصبحت التشكيلة الاجتماعية الحالية تشكيلة مشوهة بشكل لا يسمح بالاتفاق حول صيغة ديموقراطية حقيقة وقد برز هذا من خلال دراسات الحالة التي أوضحت كصورة حية من واقع المثقفين المصريين والسلطة السياسية.

أوضحت أن هناك اختلافًا حول المسلمات الأساسية للديموقراطية، وكلها تعبر في تصوري عن دوجماطيقية التفكير وافتراض كل تيار فكري أنه صاحب الحق، وأنه هو التاريخ، وأن الآخر لا وجود له، وكانت النتيجة أن كل التيارات الفكرية، الماركسية، الليبرالية، والإسلامية، فشلت في أن تفرض وجودها وتصبح فاعلة في المجتمع، والسلطة تعي هذا جيدًا، وعملت على هذا الصراع الفكري بالقمع والكبت مرة، وبالاستقطاب والتدجين مرة ثانية، العصا والجزرة مرة ثالثة، وبالتالي فقد غابت الديموقراطية رغم أننا نستحقها كشعب له تاريخ عميق وطويل، وحضارة تضرب بجذورها منذ آلاف السنين.

نخلص من ذلك إلى أن الديموقراطية من الناحية العملية تواجه أزمة حقيقة، فإنها تغيب في الدولة والعائلة والمدرسة والدين والعمل والحزب والنقابة والمؤسسات الأخرى؛ لأنه ما زالت السلطة قائمة على الترهيب والترغيب والوصاية أكثر مما قامت على الإقناع والبحث والتساؤل والتفكير النقدي والعطاء. وهكذا سيطر الشخص والاتجاه الواحد، وأصبح المجتمع مجتمعًا حكوميًا أكثر منه مجتمعًا مدنيًا وأبعد الشعب عن المشاركة في مواجهة التحديات وصنع مصيره.

وبناء عليه، فإننا نرفض الديموقراطية بالمفهوم البرجوازي، ونرفضها أيضًا بالمفهوم الاشتراكي؛ لأنهما لا يتناسبان ووضعنا واحتياجات مجتمعنا العربي المعاصر عامة والمجتمع المصري خاصة،

وليس معنى ذلك أننا نقبل بالحل الإسلامي، أو أننا نرفض كل شيء والسعي بدلًا من ذلك وراء شيء جديد خارج تجربة تاريخ المجتمع الرأسمالي وتجربة الثورات الاشتراكية؛ ذلك لأن التجربة الديموقراطية البرجوازية مستحيلة في ظروف تنمية الرأسمالية في الأطراف، إذ تتمشى الديموقراطية في النظام الرأسمالي مع السيطرة الاستعمارية للمراكز على الأطراف وهي ما تضمن قبول نمط الإنتاج الرأسمالي من قبل الجماهير الكادحة على حد تعبير «سمير أمين»[1].

ولذلك، لم يكن عندنا حينما وجد غير كاريكاتور لهذه الديموقراطية، ونجد مثلًا واضحًا لهذا الكاريكاتور في النظام البرلماني المصري أيام الملكية، ورغم الطابع الكاريكتوري لهذا النظام، إلا إنه كان يسمح إلى حد ما بازدهار حياة سياسية، فأدت التوعية السياية للجماهير إلى أزمة كان المخرج منها إلغاء النظام البرلماني والتعدد الحزبي رغم كل حدوده المعروفة (منع الأحزاب العمالية وتزييف الانتخابات)، وأيضًا نرفض الديموقراطية الشعبية كما تبلورت نتيجة الثورات الاشتراكية، والدليل على ذلك أن التجربة الناصرية لم تنجز أي إصلاحات جذرية مماثلة للإصلاحات الاجتماعية والسياسية التي تمت في روسيا أو في الصين، ولم تنجز أيضًا إقامة مجتمع أو اقتصاد يستفيدان مه استقلال ذاتي إزاء النظام الرأسمالي المهيمن بالدرجة التي أنجزت بها التجربتان السوفييتية والصينية، ويرجع ذلك النقص إلى طابع البرجوازية عندنا، ونقص تيارها الوطني وحدوده التاريخية، فلم تكن لهذه البرجوازية الشجاعة اللازمة لفك الروابط مع النظام الاستعماري، ولذلك اتخذ النظام من التجربة السوفييتية جانبها السلبي؛ أي إنكار الديموقراطية ولو الشكلية دون إنجاز ما حققته هذه التجربة من إصلاحات جذرية، وفك الروابط مع النظام العالمي، وهذا هو معنى الحدود التاريخية للرأسمالية.

في حقيقة الأمر ورغم أننا نرفض الديموقراطية بالمفهوم الاشتراكي والليبرالي والإسلامي، إلا أن هناك تصورات في دراسات الحالة حاولت أن تقدم رؤية مستقلة فيها نوع من التميز حاولت فيها تجاوز المفهوم، وركزت على جوهر هذه الديموقراطية وارتباطها بكافة الأصعدة السياسية والاقتصادية والأيديولوجية، إن مثل هذه التصورات يمكننا أن نصوغ منها نظام الديموقراطية نظريًا وعمليًا، مراعين في ذلك خصوصية المجتمع المصري من

---

(1) سمير أمين: أزمة المجتمع العربي، دار المستقبل العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1985، ص 135 - 145.

الناحية التاريخية والحضارية بشكل لا يسمح بدوجماطيقية التفكير وتحيزه وتتخلص هذه الديموقراطية في الآتي:

1- ضرورة احترام المصالح الاجتماعية المختلفة لمجموع الفئات المشتركة في البنيان الاجتماعي الوطني، فلا شك أن الديموقراطية لها معانٍ مختلفة بالنسبة إلى المثقف والفلاح المنتمي للأغلبية والمنتمي إلى الأقلية سواء أكانت أقلية دينية أم لغوية، الرجل والمرأة فلابد وأن يحترم النظام الاجتماعي هذه المصالح ولا يضحي بأي منها، فالنظام الليبرالي القديم كان يضحي مثلًا بالمصالح الشعبية وإن كان يضمن الديموقراطية بالنسبة إلى الأقلية الفنية والحاكمة، ولذلك كانت بالنسبة للجماهير ديموقراطية مزورة.

2- ضرورة ربط الديموقراطية بالمشكلة القومية، فالشعب العربي لا يعاني من الاستغلال الاقتصادي الداخلي أو الخارجي فقط، بل يعاني من الاضطهاد كشعب محروم من حقوقه القومية الكاملة؛ بسبب سيطرة الاستعمار على النظام الرأسمالي العالمي، فلا شك أن إعادة بناء المجتمع تتطلب بالضرورة اختيار المستقبل الذي يميل إليه هذا الشخص دون أن يكون رهينة قوى خارجية، ولذلك كان شعار الناصرية «ارفع رأسك» شعارًا مهمًا في تبلور الوعي السياسي الشعبي العام.

3- ضرورة ربط الديموقراطية السياسية بالديموقراطية الاجتماعية؛ أي ضرورة تكملة الإصلاحات الأساسية لضمان قدرة المساواة والتضامن الاجتماعي مع مراعاة احتياجات الفاعلية في آليات الاقتصاد في المرحلة الراهنة.

4- ضرورة إعلان فصل الدولة عن الدين، وإعلان مبادئ العلمنة وتساوي المواطنين باختلاف انتماءاتهم أمام القانون، وكذلك مساواة الرجل والمرأة فيما يتعلق بالزواج والطلاق والميراث والمشاركة في الحياة العامة.

5- يجب فهم الديموقراطية بأنها نظام عام يوازن بين الحرية والعدالة، وبالتالي بين الفرد والجماعات والمجتمع وتتجسد الحرية خاصة بقيام نظام سياسي يؤمن حق المواطن في التمثيل عن طريق الانتخابات الحرة والمشاركة في صنع القرار وتنفيذه، وفي خلق الأطر القانونية التي تؤمن حرية الرأي والتعبير والتجمع والتنظيم وفي احترام الفرد

الذي هو غاية جميع الحقوق والواجبات في المجتمع، وفي عدم التمييز بين المواطنين على أساس قانون حقيقي.

6- ضرورة الأخذ بمبادئ الديموقراطية السياسية الكاملة من حيث الاعتراف بحقوق حرية التنظيم السياسي والتنظيمات الاجتماعية وعدم وضع قيود على تكوينها وإنشائها وحرية الصحافة والنشر.

7- أن تتجسد العلاقة في إطار الديموقراطية بتكافؤ الفرص في مختلف الحقول الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وبإقامة نظام اقتصادي يهدف إلى رفع مستوى المعيشة لدى مختلف المواطنين والحد من التفاوت الطبقي، وتبدأ العدالة من الإيمان بأن حرية الفرد أو الجماعة أو المجتمع لا تكون لإلغاء حرية الآخر.

8- إعادة النظر في نظم الحياة الاجتماعية من العائلة ومضمون التعليم والثقافة والإعلام إلى المدرسة والجامعة والنقابة.

9- إعادة صياغة العلاقة بين المثقف والسلطة بأن يشارك المثقف في صنع القرار السياسي مشاركة عملية بعيدًا عن التصورات المثالية لترتبط تصوراته مع تصورات السلطة العملية[1]، حيث إن غياب الديموقراطية هو تعبير عن غياب دور المثقفين والدولة في آن واحد.

وانطلاقًا من ذلك، فإنه يمكننا القول إن قضية العدالة الاجتماعية تحتل أهمية خاصة شأنها شأن قضية الديموقراطية في الفكر المصري، فالعدالة الاجتماعية تمثل قضية مجتمعية مهمة ليس فقط على الصعيد الاجتماعي ولكن أيضًا على الصعيدين السياسي والاقتصادي.

---

(1) حول العديد من وجهات النظر القريبة من هذا التصور انظر: تحليلات:
- سمير أمين: أزمة المجتمع العربي، دار المستقبل العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1985 ص 135 - 145.
- علي الدين هلال: في ندوة الديموقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، سلسلة كتبا لمستقبل العربي (4) مركز دراسات الوحدة العربية، دار المستقبل العربي، القاهرة، ص 9 - 10.
- عادل حسين: أزمة الديموقراطية في الوطن العربي، المستقبل العربي، السنة الثالثة، العدد التاسع عشر، سبتمبر، 1979، ص 116.

الفصل السابع

تغير وظائف الدولة وقضية العدالة الاجتماعية تحليل لرؤى المثقفين المصريين

- تمهيد: حول إشكالية العدالة.
- أولاً: حول مفهوم العدالة الاجتماعية وموقف التيارات الفكرية المختلفة.
- ثانياً: موقف التيارات الفكرية من قضية العدالة الاجتماعية خلال المرحلة الناصرية من (1952 - 1970).
- ثالثاً: الانفتاح الاقتصادي وقضية العدالة الاجتماعية وتحولات الاقتصاد المصري نحو الخصخصة.
- رابعاً: العدالة الاجتماعية بين السياسات الحكومية ومؤسسات المجتمع المدني ودور المثقف المصري.
- خاتمة تحليلية.

الفصل السابع

تغير وظائف الدولة وقضية العدالة الاجتماعية

تحليل لرؤى المثقفين المصريين

تمهيد: حول إشكالية العدالة

إذا كانت المجتمعات المتقدمة صناعيًا قد حققت إنجازات ملحوظة في سبيل توفير فرص الحياة لسكانها، وتبنت استراتيجيات تتفق وأيديولوجيتها تضمن من خلالها حدودًا معينة للتوزيع العادل لهذه الفرص، فإن الوضع مختلف تمامًا في مجتمعات العالم الثالث بصفة عامة والمجتمع المصري بصفة خاصة، حيث نلاحظ أن الشروط الدنيا اللازمة لتحقيق العدالة الاجتماعية في حدها الأدنى لا تزال غير متاحة بفعل ظروف وعوامل خارجية وأخرى داخلية على عكس التطور في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة والتي تعمل سياساتها في مجال السياسة الاجتماعية والرعاية في إطار نسق ثقافي متجانس من القيم العلمانية والعقلانية والديموقراطية مع تبلور الخريطة الاجتماعية والطبقية ووضوحها وتجانسها، بالإضافة إلى التجانس الثقافي والقيمي، أما التطور في مجتمعاتنا، فهو تطور مشوه ينطوي على تمفصل لأكثر من أسلوب إنتاجي يرتبط كل منها بحقبة تاريخية مختلفة، وتطور اجتماعي مشوه يتعايش فيه القديم مع الجديد، هذا بالإضافة إلى وجود بنى ثقافية مشوهة بفعل العوامل الداخلية والخارجية.

حيث تتمثل العوامل الخارجية في علاقة التبعية التي تربط دول العالم الثالث بالعالم المتقدم، وما يترتب على ذلك من اتجاه التنمية الاجتماعية في العالم الثالث، والتي لا تخدم في الأساس القطاعات الغالبة من سكانه بقدر ما تخدم الطبقات المسيطرة اقتصاديًا وسياسيًا، والمرتبطة مصالحها باستمرار علاقات التبعية، مما يعوق بناء اقتصاد معتمد على النفس، وهو

الشرط الضروري للحدود الدنيا من العدالة الاجتماعية، أما العوامل الداخلية فهي مرتبطة بالعوامل الخارجية، حيث تنعكس علاقات التبعية على البنيات الاجتماعية المحلية للعالم الثالث في أشكال اقتصادية واجتماعية وسياسية مشوهة عاجزة عن بناء التنمية الاجتماعية من ناحية وتحقيق العدالة الاجتماعية من ناحية أخرى.[1]

ويذهب المتهمون بقضايا التنمية الاجتماعية والعدالة الاجتماعية إلى أن هذه البنية المشوهة من ناحية والمستقطبة من ناحية أخرى بين الثراء الفاحش للقلة والفقر المدقع للأغلبية الساحقة، تفرز بنية سياسية تكرس الوضع القائم وتشكل طرفًا أساسيًا في تحالفات الفئات المسيطرة اقتصاديًا وسياسيًا، وتشكل بالتالي عقبة ليس أمام العدالة الاجتماعية، فقط بل أمام التنمية الاجتماعية الشاملة الحقيقية بشكل عام.

فبحكم المصالح المستقرة والتحالفات الداخلية والخارجية للفئات المسيطرة اقتصاديًا وسياسيًا في العالم الثالث بشكلها الراهن، لن تتبنى استراتيجيات حقيقة وصحيحة للتنمية الاجتماعية والعدالة الاجتماعية، أنها لا تتبنى سوى استراتيجيات للتنمية تفرز الثراء في جانبها والفقر في جانب الأغلبية الساحقة، إن هذا الفقر والفيض السكاني النسبي من أبرز سمات التخلف الاقتصادي والاجتماعي من ناحية والظلم الاجتماعي من ناحية أخرى.

في حقيقة الأمر، إن تخلي الدولة عن دورها الآن في تنظيم الحياة الاقتصادية والاجتماعية، وعدم تدخلها لإشباع الحاجات الأساسية للأغلبية يعد مؤشرًا على غياب العدالة الاجتماعية، ومن ثم فإن تدخل الدولة بما يحقق إشباع هذه الحاجات للأغلبية يعد مؤشرًا على تحقيق العدالة الاجتماعية.

---

(1) سمير أمين: التطور اللامتكافئ، دراسة في التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية المحيطية، مصدر سابق، ص 17 - 35.

مزيد من التفاصيل حول طبيعة البنية الاجتماعية المشوهة، انظر:

- فؤاد مرسي: الرأسمالية تجدد نفسها، سلسلة عالم المعرفة، العدد 147، مارس 1990، ص 173 - 179.
- محمود عودة: الفلاحون والدولة، مصدر سابق، ص 83 - 84.
- جورج قرم: المسالك التبعية في الأنماط التنموية في العالم الثالث إشكالية التقدم والتخلف، مجلة الوحدة، عدد 22، يونيو 1968، ص 55 - 56.

رغم أن الدولة تخضع الآن شأنها شأن دول العالم الثالث لأعباء الديون مما جعل المؤسسات المانحة تتحفظ في تقديم قروض جديدة للعالم الثالث، حيث طالبت هذه المؤسسات بأن تتخذ دول العالم الثالث إجراءات هيكلية من شأنها التأثير على اقتصادياتها بما يخدم أهداف تلك المؤسسات، ومع تعاظم مشكلة البطالة والتضخم واتساع الفروق الطبقية وتدهور مستويات المعيشة لمعظم دول العالم الثالث بصفة عامة في مطلع الثمانينات، روجت المؤسسات المالية الدولية لوجهة نظر مؤداها أن السبيل أمام هذه الدول لسد فجوة مواردها المحلية ليس القروض الخارجية، وإنما الاستثمارات الأجنبية الخاصة، وهو ما يطلق عليه صندوق النقد الدولي والبنك الدولي مصطلح برامج التثبيت والتكيف الهيكلي.[1]

في واقع الأمر، إن اهتمامنا بقضية العدالة ينبع أساسًا من أن كل التيارات الفكرية (السلفية، الليبرالية، الاشتراكية) تناولت قضية العدالة الاجتماعية من منظورات مختلفة؛ لأنها شديدة الارتباط بقضية الديموقراطية، ونحاول من خلال هذه القضية فهم موقف التيارات الفكرية المختلفة من هذه القضية، وطبيعة المؤشرات التي اعتمد عليها كل تيار في تحديده لمفهوم العدالة الاجتماعية مثل (مؤشرات الصحة، التعليم، الدخل، الثروة، الوضع الطبقي والتفاوت الطبقي، توزيع فرص الحياة المختلفة) وكيف احتلت قضية العدالة الاجتماعية مكانة محورية في بعض الفترات؟ وارتبطت بتوجهات وسياسات الدولة؟ وما الفئات الاجتماعية التي استفادت في مرحلة وأخفقت في مرحلة أخرى طبقًا لتوجهات الدولة السياسية والأيديولوجية؟ وما الوزن النسبي لهذه القضية بالمقارنة بالقضايا الأخرى؟ ثم محاولة فهم هذه القضية الآن في ضوء التحولات التي طرأت على النظام العالمي الجديد، وتحول الاقتصاد المصري نحو الخصخصة، وما الوزن النسبي الذي تمثله قضية العدالة الاجتماعية؟

وهل ثمة برنامج محدد تتبناه هذه التيارات الفكرية من جهة والحكومة المصرية من جهة أخرى لتقليل الفوارق الطبقية على كل المستويات إلى غير ذلك من هذه القضايا، ودور المجتمع المدني في ذلك، وكذلك موقف النظام العالمي من العدالة الاجتماعية وقضية حقوق

---

(1) السيد الحسيني، برامج التثبيت والتكيف الهيكلي من منظور اجتماعي رؤية عن العالم الثالث البعد الاجتماعي في سياسات التنمية، المؤتمر العلمي السابع، كلية الخدمة الاجتماعية الفيوم، 11 - 13 مايو 1994، ص 3.

الإنسان. ونختم هذا الفصل بمناقشة ختامية نتعرف من خلالها على موقف التيارات الفكرية من الدولة وسياستها حول قضية العدالة الاجتماعية وما أدى ذلك إلى مواقف اصطدام بين المثقفين بمختلف توجهاتهم والسلطة السياسية بمختلف توجهاتها وسياستها.

ماذا قال المثقفون بمختلف توجهاتهم حول قضية العدالة وما السبل الحقيقة التي يراها المثقفون لحل هذه الإشكالية؟

أولاً: حول مفهوم العدالة الاجتماعية: موقف التيارات الفكرية المختلفة

(1) التيار الماركسي:

تعددت الآراء حول مفهوم العدالة الاجتماعية وأبعادها المختلفة داخل التيار الماركسي ورغم تعددها واختلافها، فإنها تشير إلى غياب العدالة الاجتماعية في المجتمع المصري. وحول مفهومها وأبعادها يمكننا عرض تلك من خلال استعراض دراسات الحالات: حيث أشارت الحالة رقم (3) «أن العدالة هي أن يكون هناك مجتمع عادل تتوزع فيه خبرات هذا المجتمع توزيع متوازن عادل، بحيث لا يحرم الأغلبية ولا تستأثر الأقلية، يعني أن يكون عندنا مجتمع إنساني، مجتمع عادل مفهوش طبقات محرومة من كل شيء وطبقات تأخذ كل شيء، ده مش عدل وده مجتمع عاجز، لأنه ببساطة المجتمع المتكافئ هو المجتمع المنتج، والمجتمع غير العادل مجتمع خطير؛ لأنك عندك جيش من الفقراء حتمًا سيفعل شيئاً في لحظة غليان معينة.

يعني باختصار العدالة هي الكفاية، والعدل يعني إنك تخلق مجتمع متوازن منتج ويوزع الدخل على كل واحد حسب جهده، وحسب ما يساهم في المجتمع، وللأسف عندنا مظاهر ضد العدالة وضد الإنسانية منها أنه في ناس مش عارف جايبين ثرواتهم منين، في كل بلاد العالم عندهم خرائط بالثروة، ومعروف كل واحد بيملك إيه و إزاي إلا عندنا فكل الإحصائيات الخاصة بالمال مدفونة، وبعدين تلاقي الأغلبية محرومة، وده سوف يهدد الأقلية، يعني نحن نبحث عن مجتمع قوي ومتوازن»[1].

(1) الحالة رقم (3) م. ع.

وفي السياق نفسه تشير الحالة رقم (2) «إلى أن هناك نظريات كثيرة طرحت حول العدالة، منها أن العدالة هي الاشتراكية، وبعدين ثبت أن العدالة لن تتحقق بدون تنمية؛ لأنها مش مساواة بس لكن أيضًا فيه قضية تنمية، والعدالة الحقيقية أن تتحقق بدون تنمية شاملة وهذه معضلة، يعني لا عدالة بدون تنمية، وكيف تتحقق التنمية مع استمرار اللاعدالة، يعني في حلقة مفرغة، ولكن المفهوم المتاح بعد التجارب اللي شفناها أنها تكافؤ فرص مش عدالة؛ بمعنى لا يهدر حقك في أن نقطة البداية تكون واحدة، يعني مش واحد يأخذ امتيازات معينة على حساب غيره، مجرد محاولة في سبيل إعطاء فرص متكافئة وإلا مفيش عدالة، لذلك سماها عبد الناصر الكفاية والعدل وده في رأيي تعبير صحيح؛ لأنه يعني تكافؤ الفرص»[1].

بينما يتسع المفهوم تدريجيًا عند الحالة رقم (1)، حيث يشير إلى «أن العدالة الاجتماعية في النظام الرأسمالي موجودة بقدر؛ لأنه النظام الرأسمالي ما يمشيش بدون عدالة اجتماعية، وكذلك يمكن تحقيق العدالة في المجتمع الرأسمالي وخاصة؛ لأن الأغنياء الفقراء مستفيدون من العدالة الاجتماعية؛ فالأجور تزيد والعلاج المجاني يزيد، وده يزود الإنتاج والأرباح الرأسمالي؛ يعني الكيكة الكل بياكل منها.

أما البعد الاجتماعي عندنا؛ فثلث الشعب المصري عايش تحت خط الفقر، فكيف يمكن عمل فائض اقتصادي وتزود الإنتاج والناس عايشه في الجهل والفقر والمرض؟ إذن العدالة ضرورة للتنمية الشاملة، فإذا أراد مجتمع أن ينمي يجب أن ينشئ أجيال سليمة البنية كاملة الغذاء كاملة النمو العقلي، كاملة النمو التعليمي، حتى العامل نفسه علشان يشتغل الآن يجب أن يكون متعلم، ومتعلم جدًا.

فالتقدم التكنولوجي اللي إحنا بنتكلم عنه علشان لازم توصله لازم تخلق حسب رأي (أنجلز) عامل المستقبل مهندس تنفيذ، فيجب أن يكون عندنا طبقة عاملة متعلمة، فالشباب الحالي لا يصنع تنمية ببساطة لأن كل فرد في المجتمع مدين بدين خارجي بـ 5000 آلاف جنيه حسب أرقام 1994؛ لأن الدين 265 مليون جنيه مصري، ولو قسمت هذا الرقم على 60 مليون يطلع هذا الدين. غير أن الأجيال الحالية ناقصة نمو عقلي وفكري، فكيف نصنع تنمية من

(1) الحالة رقم (2) م. أ.

خلال هذا الشباب، وهذا إذا لم يحدث سيقل الإنتاج وتنعدم التنمية ويصبح البشر عبئًا عليها، ومعوق من معوقاتها، وللأسف نحن كبلد فقير لا نملك إلا القوى البشرية التي يجب أن نهتم بها من حيث الصحة والتعليم والمهارات والمعارف والعلم، إذا لم يحدث هذا في كل المستويات، فلن تجد حاجة تحمي مصر من المصير السيئ»[1].

وتقترب الحالة رقم (6) من هذا المفهوم، حيث تشير «إلى أن العدالة هي الحد الأدنى من الإنسانية، فالعدالة يجب أن تسود المجتمع كله وبقوة، بمعنى أننا مجتمع فقير وموارده محدودة، فلازم تكفل الناس يجب أن الإنسان يجد المسكن والعمل والتعليم وإمكانية تفتح الموهبة إذا كانت موجودة، وصعودها يعني العدالة الاجتماعية كما أفهمها، طبقت بقى تحت اسم الاشتراكية الرأسمالية، الإسلام تحت اسم أي شيء مش مهم»[2].

بينما تختلف الحالة رقم (7) حيث تشير إلى «أن العدل الاجتماعي أنني آخد من كل واحد على قدر ما يقدمه من عمل، وأعطي على قدر ما يتاح، طبعًا ده كلام أنا لما أقوله دلوقتي أنا باخجل من نفسي؛ لأنه كل شيء أبحر بعيدًا وتجاوزنا؛ وأنا بقول كده لأنه لما قامت الثورة كتب طه حسين في مقدمة (المعذبون في الأرض) قال: إلى الذين لا يجدون ما ينفقون والذين يجدون ما ينفقون». النهارده امسك صفحة الحوادث في أي جريدة ستجد من يموت من كثرة الأكل، ومن يموت من عدم وجود الأكل، ليس هناك عدالة ما دامت هناك أمريكا اللي قضت على العلم الاشتراكي والقطاع العام فسوف تتحقق العدالة عندما تنتهي أمريكا»[3].

وفي السياق نفسه تشير الحالة رقم (8) «طبعًا أنا لا أستطيع أن أنكر أن العالم اتغير الآن، فيه انهيار في المعسكر الاشتراكي، وانهيار النموذج اللي عمله، فأنا بعد هذا الانهيار لم يكن عندي مسلمات وثوابت لشكل العدالة الاجتماعية، كان عندي قبل ذلك لأني كنت بقول إن الاشتراكية هي الحل، أما الآن ما عنديش حل، لكن أتصور إنه لما يبقى فيه عدالة اجتماعية تسمح للناس بحق العمل وبحث العلاج والتعليم في ظروف فيها نسبة عالية من التكافؤ سواء كان ده ليبرالي إسلامي اشتراكي مش مهم اليافطة.

---

(1) الحالة رقم (1) أ. ع.
(2) الحالة رقم (6) ح. غ.
(3) الحالة رقم (7) ي. ق.

أنا بقول إن الوصول لهذا الوضع اللي هو يكفل للناس حق المعارضة، حق الحرية، حق الرفض لظروف ظالمة على نقل تعسفي على فصل، فكل ده مرهون بالأوضاع الديموقراطية. في تصوري فالديموقراطية ستؤدي على المدى الطويل إلى خلق مناخ اجتماع حقيقي، وهذا نوع من العدالة الاجتماعية على المدى الطويل إلى خلق مناخ اجتماعي حقيقي وهذا نوع من العدالة الاجتماعية تكفلة الديموقراطية بأي نموذج سواء كان ليبرالي، إسلامي، اشتراكي»[1].

(2) التيار الليبرالي:

اتفق أصحاب هذا التيار حول مفهوم العدالة، حيث أشارت الحالة رقم (10) إلى أن العدالة مرتبطة بمنظومة متكاملة هي منظومة الحريات، فاعطيني الحرية السياسية والديموقراطية لكي أحكم نفسي بنفسي من أصغر مؤسسة إلى مؤسسة الرئاسة، فإن تحقيق العدالة السياسية وهي جوهرية في ذلك يؤدي حتمًا إلى تحقيق صلب العمل الاجتماعي.

فالديموقراطية هي بؤرة العدالة؛ لأنه لدنيا في قوانينا مبادئ طبقية شديدة لابد من إزالتها حتى تحقق قدرًا من العدالة؛ عدالة السوق الحرة في التنافس الحر، تنافس العمل والإنتاج من يعمل أكثر يربح أكثر، وأثبتت ذلك العدالة الرأسمالية بتحولاتها الكثيرة، وأنها أنجح من العدالة الغبية البليدة التي تصورتها النظم الاشتراكية، ففي كل المجتمعات الرأسمالية المنفتحة حد أدنى من الخدمات الإنسانية لابد أن يتوفر لكل مواطن التعليم حتى المرحلة الأساسية، الرعاية الصحية، الرعاية الاجتماعية، مساعدة البطالة، احترام الإنسان، فإذا ضمنا للمواطن المصري هذا القدر بدون أي دعاوى اشتراكية أو أيديولوجية، يبقى حققنا الضروري من تكافؤ الفرص والعدالة الاجتماعية»[2].

وحول المعنى نفسه تشير الحالة رقم (9) «أن الليبرالية بطبيعتها والحرية الاقتصادية بتحل مشاكل العدل؛ لأنه الديموقراطية بتعمل حرية، والحرية بتعمل تنمية وبتعمل تنشيط للدوافع الفردية؛ لأنه لو أنا من حقي عمل مشروع وأنميه، ويبقى فيه قوانين تسمح بهذه المشاريع، وظروف تساعد على هذا، معنى ذلك أن الطموح سوف ينمو والمشروعات سوف تنمو، وتنمية

---

(1) الحالة رقم (8) أ. ن.

(2) الحالة رقم (8) أ. ن.

المشروعات وعملها لا يمكن أن يتم بدون الآخرين، ومعنى أنني سأعتمد على الآخرين، فإنني سأعتمد عليهم نظير أنني سأعطيهم أجورًا، وعندما تعطى أجورًا للعامة يصبح لهم حقوق ويطالبوا بها، وبما أن النظام الليبرالي يسمح لصاحب المشروع بأنه بالحرية الاقتصادية يجني ثمار عمله، فهو أيضًا يسمح للعمال بأن ينظموا أنفسهم في أحزاب ونقابات ويصبح من حقهم الامتناع عن العمل كأحزاب، إذن عن طريق هذا الجدل اللي بين الأطراف المتعددة صاحب العمل والعمال والمستهلكين والمنتجين يحصل نوع من العدالة الاجتماعية»[1].

بينما تشير الحالة رقم (11) «أن العدالة هي العدالة الإنسانية في رأيي، وليست العدالة التي من أجلها قتلت الحريات، وتأخرت قضية الديموقراطية، وليست هي العدالة التي أخضعتنا لأيديولوجيات قمعية. العدالة الاجتماعية هي الحوار بين رجال الأعمال والعمال هي الأحزاب التي تشارك في كل القرارات هي نظام تأمين للنقابات هي التي تعطي الناس الحق في المطالبة بتعديل مسار القانون، والعدالة هي أن نبدأ جميعًا على خط سباق واحد ثم بعد ذلك نفترق. ببساطة اعطني حريتي ولا تضعني في قوالب جامدة أتحرك بقرارات ومنح فوقية»[2].

بينما تشير الحالة رقم (15) «إلى أن العدالة هي نوع من توزيع الدخل القومي للوطن بصورة متناسبة مع احتياجاته الفعلية. فإذا كان الوطن محتاج ما اروحش أبني مباني كمالية أو إسكان كمالي أو مدن ترفيهية، وأعمل إهدار الثروة التي هي حق الناس، يعني يجب أن يكون هناك توزيع للدخل يسمح بعدم التحيز لأي الفئات الاجتماعية على حساب الفئات الأخرى، وبذلك فدور الدولة أن توجه هذا الدخل بشكل يسمح باستفادة كل الفئات الاجتماعية؛ لأن العدالة هي عدم المساس بحقوق الناس بمختلف شرائحهم»[3].

بينما تشير الحالة رقم (12) «إلى أن العدالة في تصوري هي أن نعمل سياسات الدولة في صالح الأغلبية، بحيث تجد كل الشرائح غير القادرة حقها في التعليم في الصحة في السكن في الغذاء، فيجب أن توجه سياسات الدولة لصالح المجموع حتى ولو أضر هذا بالأقلية، ولكن

(1) انظر الحالة رقم (9) أ. ح.
(2) انظر الحالة رقم (11) ص. ق.
(3) انظر الحالة رقم (15) ب. ط.

ده لا يتسنى في تصوري في ظل غياب الأحزاب، في ظل غياب القيادات الجماهيرية، وأنا أعتقد أن هذه القضية ستظل تطرح نفسها، وأعتقد الدولة بتحاول لسبب بسيط لأن غياب العدالة يهدد الاستقرار السياسي واعتقد أن اللحظة التي تعيشها ليست لحظة مؤيدة، فهناك جديد في كل يوم»[1].

بينما تشير الحالة رقم (13) «العدالة في تصوري هي إقامة نظام يعرف كيف يحافظ على بقائه، فهو نظام تدعمه أنظمة أخرى، نظام فكري وثقافي واقتصادي، بحيث تكون مسئولية المجموع عن الفرد والفرد عن المجموع والقادر على من لا يقدر من أي يجعله يقدر، وأنا أتصور أن العدالة فكرة بسيطة جدًا، ولكن التطبيق هو الشيء الصعب، لكنها في أبسط معانيها هي إعمال آليات البعد الاجتماعي، لكن ما أومن به وأؤكد عليه أن الديموقراطية ليست منحة، وإنما نظام يراعي ألا تتكاثر ثروات طبقة، ولا تجفف ينابيع الكسب على طبقات أخرى، العدالة تعني في تصوري أن لا يصاب إنسان بالتخمة ويصاب إنسان آخر بالجفاف ببساطة شديدة، وهذا يستلزم الاتساق بين الفكر والتطبيق أو الممارسة»[2].

(3) التيار الإسلامي:

يشير أصحاب هذا التيار إلى أن قضية العدالة الاجتماعية من القضايا الاجتماعية التي لا يثار حولها اختلاف بين التيارات الفكرية المختلفة، بمعنى إنه لا يختلف أحد على قيمة العدالة، ولكن هذا التيار يتصور أن الخلاف حول وسائل بلوغ هذه القيمة، حيث تشير الحالة رقم (16) «إلى أن العمل عندي يعني المشاركة، وعدم احتكار الثروة في المال والحكم معًا، وبالتالي لا يمكن أن نفترض أن التوزيع سيكون عادلًا في ظل غياب المشاركة السياسية.

وإذا أردنا أن نحدد شكل العدالة فده من خلال سؤال المجتمع لصالح من؟ الفقراء أم الأغنياء، هل نضحي بالأغنياء؟ وما هي موازين ذلك؟ فالتصور الإسلامي بيقول أن للفقراء حقًا في مال الأغنياء، وهذا الحق بيعبر عنه بوسائل مختلفة؛ فالزكاة جزء من هذا الحق، وده لن يأتي إلا بالمشاركة، وكأن عندنا فكرة الأوقاف التي كانت تقوم أساسًا على المشاركة، وبالتالي

(1) انظر الحالة رقم (12) ر. ع.
(2) الحالة رقم (13) أ. خ.

حتى تكون هناك عدالة لابد من عودة الوقف مرة أخرى ليمارس دوره في المجتمع، فالعدالة إذن لها أدوات تحققها كقيمة متفق عليها. ورغم أن التيار الإسلامي يرى القيمة لكنه لم يتح له أن يبلور الأساليب اللي يحقق بها هذه القيمة»[1].

بينما تشير الحالة رقم (17) «أن العدالة ارتبطت بالإسلام؛ لأن الإسلام له موقف محدد من قضية الثروة والمال، فالملكية الحقيقة لله سبحانه وتعالى والناس مستخلفون، وبالتالي التصرف في المال محكوم بأسس معينة والنظرية الوحيدة التي تعبر عن الملكية الجماعية ملكية الأمة، هي نظرية الاستخلاف؛ بمعنى أن للحيازة شروط وللإنفاق شروط وللاستثمار شروط «كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى».

ويعني ده قانون من القوانين؛ بمعنى أن المال عندما يستثمر مراعيًا الشروط الإسلامية بالفعل هي ممكن يحقق نسبة من العدالة لأنه في ظل الإسلام كانت هناك مؤسسات الوقف التي حفظت قدرًا من العدل، وأيضًا عملت على بناء الحضارة الإسلامية، وبودي أن قضية العدالة تأخذ أبعاد أكبر في الطرح الإسلامي؛ لأنه النهاردة ببساطة الليبراليون متخليون عن هذه القضية، والماركسيون النهارده التحقوا بصندوق النقد الدولي، أما الإسلام في الدولة الإسلامية يطبق العدل أولًا، والله من أسمائه العدل وليس من أسمائه العقوبة. فالإسلام يبدأ بإقامة العدل، والإسلام جه بنص قرآني «يضع عنهم أسرهم والأغلال التي كانت عليهم، «يعني هو تحطيم للقيود»[2].

بينما تشير الحالة رقم (18)، (19) «إلى أن العدالة الاجتماعية تعني وجود فرص متكافئة للناس على المستوى السياسي المشاركة، وعلى المستوى الاجتماعي كحق طبيعي كمواطن في هذا المجتمع، فالفقير في مصر محروم من الفرصة، فالمطلوب هو تكافؤ الفرص عن طريق القناعة والتوزيع العادل والمعقول، فعلى الدولة أن تقوم بهذا الدور رغم وجود من يهدم فكرة العدالة الاجتماعية، وبالتالي فإن البحث عن العدالة يجب أن يكون في خصوصيتنا التي هي الإسلام، لأن الأصول الإسلامية هي التي شكلت القيم والأعراف والقوانين وطريقة حكمنا

(1) الحالة رقم (16) ف. هـ.

(2) الحالة رقم (17) م. ع.

على الأمور، لأن أي عدالة بمفهوم غير المفهوم الإسلامي ستصبح تبعية، لأننا ببساطة نبحث عن مفهوم العدالة التي تقوم بعمل نقلة اجتماعية لكل أفراد المجتمع»[1].

وتؤكد الحالة رقم (20) «أن العدالة الاجتماعية لابد أن تأتي من وجهة النظر الإسلامية، وذلك لأن الإسلام ديانة ناضجة، ولها رؤية ناضجة للكون تعلم أن المساواة الكاملة بين البشر مستحيلة وغير مرغوب فيها، فيبقى النظام الإسلامي هو المحاولة لإقامة العدل في الأرض عن طريق إتاحة إمكانية لكل البشر اللي عندهم إمكانيات، هذا لا يعني المساواة اللي بتدعو لها بعض الأيديولوجيات الطوباوية، يعني أحنا باستمرار الإمكانية موجودة، ومحاولة أن الناس يشاركوا باستمرار في تخفيف العبء عن الآخرين عن طريق الأوقاف عن طريق الزكاة»[2].

ثانياً: موقف التيارات الفكرية من قضية العدالة الاجتماعية من (1952 - 1970):

(1) التيار الماركسي:

ثمة اتفاق عام بين المثقفين الذين ينتمون للتيار الماركسي على أن العدالة الاجتماعية كقضية مجتمعية كانت تمثل محورًا لاهتمام النظام السياسي من (1952 - 1970)، فقد عبرت الحالة رقم (1) عن ذلك بقوله «إن العدالة الاجتماعية من (1952 - 1970) مصر الناصرية نجحت بكفاءة نادرة في حل الإشكالية، ولكن غياب الديموقراطية قضى على التنمية والتكامل، فالذي حصل أن البنك الدولي نفسه شهد على أن فترة الستينيات شهدت معدلات تنمية عالية جدًا، ولكن العبء كان ثقيلًا على الدولة لظروف خارجية وداخلية، والدليل على العدالة ووجودها. انظر في الفئات العمالية والفلاحين أفقر فقراء مصر، ستجد العدالة من مجانية التعليم والحراك الاجتماعي والسكن والعلاج»[3].

وتشير الحالة رقم (5) «أنا اعتقد أن الدولة المصرية في 1952 كانت ملتزمة بكفالة حد

(1) الحالة رقم (18) ع. ح.
(2) الحالة رقم (19) س. ع.
(3) الحالة رقم (1) أ. ع.

أدنى من عموم الناس، وكان السبب في ذلك أن الدولة المصرية كانت مركزية، والسبب الثاني أن ده الوسيلة الوحيدة على استقرار الحكم، يعني أي حاكم إذا ما كنش ها يراضي الناس ها يتعرض الحكم لعدم الاستقرار، وده كان واضح في سياسات الدولة منذ (1952 - 1970)، فالفترة الناصرية فعلًا شهدت عدالة حقيقة، ولكنها كانت على المستوى الاجتماعي وليس على المستوى السياسي ولهذا السبب قضي على إنجازاتها بمجرد ما انتهت»[1].

وتشير الحالة رقم (2) «أنا عايز أقول أن الفوارق الطبقية قلت شوية في الستينيات، لأنها فترة بذل فيها مجهود لتحقيق نوع من العدالة. والحقيقة لفترة الناصرية شهدت محاولة رغم كل قصورها السياسي، لكن على الأقل كانت العدالة هم اجتماعي وقضية أساسية»[2].

بينما تشير الحالة رقم (3) «إلى أن فترة الستينيات وتوجهات الدولة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في الفترة الناصرية كانت لصالح العدالة الاجتماعية، كان هناك توزيع عادل حقيقي؛ لأن المجتمع في الستينيات كان مجتمع منتج، وبالتالي كان يوزع الدخل على كل إنسان حسب جهده ما يساهم في المجتمع، ففكرة المجتمع المتكافئ تحققت في الستينيات، فعلى مستوى الإنتاج شوف مشروعات عبد الناصر وشوف الناس اللي أتعلمت أد إيه، شوف الناس اللي انتقلت من الفقر المدقع إلى الطبقات الوسطى. أجيال كثيرة لولا عدالة الستينيات والثورة كان زمانهم أميين حتى هذه اللحظة»[3].

بينما تشير الحالة رقم (8) «طبعًا لا نستطيع أن ننكر أن الخمسينيات والستينيات نموذج للعدالة بين نموذج ابن مرحلته، وكأن في مد وطني وتحرري. فالعدالة فعلًا تحققت بقدر كبير في الستينيات، وخاصة مع إجراءات الثورة المختلفة والتي خدمت بالأساس الطبقات المعدمة من فلاحين وعمال وأيضًا الطبقة الوسطى المصرية بشكل خاص»[4].

وتؤكد الحالة رقم (6) «أن العدالة الاجتماعية في الستينيات تحققت فعلًا، لأن الدولة كانت

(1) الحالة رقم (5) ص. ع.
(2) الحالة رقم (2) م. أ.
(3) الحالة رقم (3) م. ع.
(4) الحالة رقم (8) أ. ن.

قوية، فكان هناك أمل دائم للفقراء في أن يحققوا احتياجاتهم الأساسية كبشر ومواطنين في هذا المجتمع من المسكن والمأكل والغذاء والصحة والتعليم، وكفاية أجيال كثيرة جدًا متعلمة كانت إفراز الفترة الناصرية رغم سلبياتها، إلا أنه رغم ذلك كان المجتمع يكفل الناس فعلًا على الأقل الحد الأدنى من الإنسانية»[1].

(2) التيار الليبرالي:

اتفق أصحاب هذا التيار على هدم فكرة العدالة بالمفهوم الاشتراكي أو حتى الإسلامي، واتفقوا أيضًا على أن التجربة الناصرية تجربة عرجاء متخلفة على كل المستويات السياسي، الاقتصادي، الثقافي، ما مبررات ذلك؟، يمكن إيضاحه في نص الحالات. حيث أشارت الحالة رقم (9) «ما دامت غابت الحرية الاقتصادية غابت العدالة والاشتراكية لم تسمح بهذه الحرية ولا الملكية الفردية... والثورة للأسف كانت محركة للغرائز وهي الكراهية والاستبداد والثأر من طبقات قديمة، وكل اللي عملته الثورة جعلت الطبقات الفقيرة تستفحل وتستبد برأيها، بحيث حدث عدم تكامل طبيعي بين خبرة الأمة وبين قواها المادية، يعني خبراتها العقلية وقواها المادية، فلم تحدث الثورة التوازن بين الطبقة المفكرة والطبقة العاملة، واللي حدث هو استبداد الطبقة العاملة، مما جعل المجتمع يضمر ويموت وده اللي حصل في الستينيات في الفترة الناصرية أن الفئات الفقيرة استبدت بالسلطة، فكانت النتيجة الإنسانية لذلك أن الحضارة تراجعت»[2].

بينما تشير الحالة رقم (10) «أنا أشرت سابقًا أن العدالة هي عدالة السوق الحرة في التنافس الحر، من ده بيحصل النشاط الاقتصادي الفعال، وطبيعي جدًا بعد ذلك أن يصبح هناك تنافس العمل والإنتاج، من يعمل أكثر يربح أكثر ويستمتع أكثر واتفقنا أن الرأسمالية بتحولاتها الكبيرة نجحت كثيرًا أفضل مما كنا فيه من عدالة غبية بليدة تصورها النظام الاشتراكي في الستينيات، فلذلك كانت العدالة في الستينيات واللي كان يتشدق بها البعض حلم ووهم كبير، بدليل انهيار هذا النظام بتحولات السبعينيات»[3].

---

(1) الحالة رقم (6) ج. غ.

(2) الحالة رقم (9) أ. ح.

(3) الحالة رقم (10) ص. ف.

بينما تشير الحالة رقم (11) وتؤكد «بأن عدالة الستينيات كانت عدالة لا إنسانية، فكان عبد الناصر يتحدث عن العدالة الرقمية وليس العدالة الإنسانية، وما فعله عبد الناصر من حركة طبقية وامتيازات نسبية للعمال والفلاحين من أجل الحفاظ على استقرار نظامه؛ لأنه لو ما عملش كده، كانت ظهرت أحزاب مضادة ومؤامرات تطيح بالسلطة وتغير برامجه، لكن كل ما فعله من عدالة أنا بأسميها عدالة متسولين، لأن العدالة ليست منحة كنا بنسخر أن دستور 23 منحة من الملك، وكذلك كانت قوانين عبد الناصر الاشتراكية منحة لا نناقشها أو نبدي فيها رأينا علينا السمع والطاعة، فكانت قوانين وعدالة غير إنسانية»[1].

بينما تشير الحالة رقم (12) «احتلت قضية العدالة وزنًا في الخمسينيات والستينيات، ولكنها حققت جزءًا من هذه العدالة، وهو فتح الباب والمجال أمام الطبقات الشعبية، وبصفة خاصة الطبقة الوسطى، لكن العدالة كالنظام متكامل لا أعتقد أنها حدثت بشكل فعال؛ بسبب أنه لما مات عبد الناصر، كان هناك عدد كبير قوي في مصر من الفقراء والمعدمين والجوعانين والحفاة، وأن بشكل موضوعي أيضًا لا أنكر ما أنتجه النظام في تلك الفترة بشكل كبير»[2].

وتشير الحالة رقم (15) «فترة الستينيات والنظام الناصري حاولت عمل عدالة اجتماعية حقيقية، لكنها للأسف تحيزت لبعض الفئات الاجتماعية على حساب فئات أخرى، وبالتالي فيه فئات استفادت وفئات لم تستفد. وإذا كان مفهوم العدالة لدينا هو التوزيع العادل للثرة، فده معناه أن ما تحقق هو سياسيات في اتجاه خدمة فئات معينة، وليست عدالة اجتماعية بالمفهوم نفسه»[3].

بينما تشير الحالة رقم (14) بشيء من التفصيل «رغم ما طرحه عبد الناصر من أفكار وشعارات حول التجربة كان عبارة عن منح، والمجتمع القائم على المنحة مرفوض، وفشل تجربة عبد الناصر يعود إلى أن الحراك الاجتماعي الذي أحدثه لم يحميه ويدعمه قيمة وفكر ودعم ثقافي، رغم أن حلم عبد الناصر عن التحول الاقتصادي لحماية الطبقات كان جميلًا جدًا من

(1) الحالة رقم (11) ص. ف.
(2) الحالة رقم (12) ر. ع.
(3) الحالة رقم (15) ب. ط.

عبد الناصر، لكن هل توفر البعد الثقافي ليؤمن بده ويحمي مكاسبه، يعني النهارده ما نقدرش ننكر قيمة القطاع العام، ولا القلاع الصناعية في الفترة الناصرية، وإنما نتساءل كيف ترك صاحب هذا الملك قلعته تتهاوى وتصبح خاسرة، وأيضًا كف تركنا القيادات السارقة والناهية على رأس هذه الأنظمة، يعني عايز أقول أن فكرة عبد الناصر العظيمة تآكلت من الداخل. فلا أحد يُنكر أن الفلاح كان عبد عند الإقطاعي، لكن ماذا جرى للأرض ماذا جرى للإنتاج؟، فكانت كل التحولات بدون دعم ثقافي.

فإنه لا يكفي أن أطبق فكرة جيدة على أن أوفر عوامل قوتها وحمايتها، ويعبر عن ده أن هناك الآلاف من القضايا تطالب بحقوقها المنزوعة في الخمسينيات، وفيه ناس فعلًا أخذت أراضيها فعلًا وده من حقهم؛ لأن المفروض كان النظام يدعم الأصحاب الشرعيين للأراضي، لكن للأسف ولى عليهم من يستغلهم، هذا غير ما فعلت القوانين الاشتراكية من فكرة تفتيت الملكية، التي كنت أتصور أن النظام كان المفروض وزع الأراضي بنظام تعاوني، ويعمل اتحادات تجعل فكرة المساحات الكبيرة كما هي من خلال إدارة من الملاك من أصحابها الشرعيين، لكن أستطيع أن أقول أن ما فعله عبد الناصر لا يخرج عن أحد صمامات الأمن السياسي»[1].

(3) التيار الإسلامي:

اختلف أصحاب هذا التيار حول فكرة العدالة في الستينيات، ولكنهم اتفقوا على غياب المنظومة الإسلامية في هذه الفترة ومدى تأثير فكرة العدالة وتطبيقها بهذه المنظومة. فقد أشارت الحالة رقم (19) «أن الاشتراكية في فترة الستينيات عملت عدالة اجتماعية وحراك اجتماعي كنا في حاجة ماسة إليها، لكنها كانت عدالة اجتماعية وليست ديموقراطية اجتماعية، وده كان أحد عيوبها في أنها تحولت إلى منحه؛ لأن الديموقراطية الاجتماعية هي حرية الطبقات في أن تنمو وتختار وتتحول إلى طبقات أعلى، لكن هذا لا يمنع إن ما حدث في الستينيات كان إنجازًا اشتراكيًا حقيقيًا بغض النظر عن عيوب الفترة الأخيرة. وتعد إنجازات العدالة هي الحسنة الوحيدة في المجال الاجتماعي لفترة الستينيات، لكنها كانت مرحلة»[2].

---

(1) الحالة رقم (14) س. ف.

(2) الحالة رقم (19) س. غ.

بينما تشير الحالة رقم (17) «مشكلة العدالة في فترة الستينيات كانت فيما يتعلق بالثروات الأساسية، فكونها ملك للأمة مش بالضرورة أنها تبقى مؤممة، وده يجعلني أقول لك أن النظام الوحيد اللي حقق ده الأوقاف، وخاصة في جزئية الملكية العامة، وكانت المشكلة أيضًا هي ربط المادية بالاشتراكية، والاشتراكية المصرية كانت هي الأقرب للإسلام لو لم ترتبط بالمادية أو الاتحاد، وكان ها تبقى العدالة حقيقية وصحيحة ذي ما نربط أيضًا بربط خاطئ ما بين العلمانية والديموقراطية، لكن هذا لا يمنع إنه كانت هناك محاولات إيجابية في مسألة العدالة في هذه الفترة»[1].

بينما تشير الحالة رقم (16) «بالنسبة للستينيات كان فيه قدر من العدالة، لكن كان مفهومها خاطئ، لأنه مش المسألة إننا بنعمل مستشفي، المسألة هي أن أعطيك إحساسًا بأنك شريك، وبمقدورك أن تفعل شيئًا، وأن العدالة أنت مسئول عن تحقيقها، لكن إذا كنت أشعرك بأنني أنا المسئول عن العدالة ديه، أعطيها لك ثم أقصيها منك، هذا كان عيب العدالة في السينيات، بالإضافة أنه كان هناك جمعيات كفالة اليتيم وجمعيات خيرية كثيرة، كلها ضربت وحدث تهميش لدورها، وعندما ضربت هذه المؤسسات حصل خلل بميزان العدالة في الستينيات»[2].

بينما تشير الحالة رقم (20) «أن العدالة كانت ظاهرة رغم عدم نضجها لسبب بسيط؛ لأنه ما كانش فيه سعار استهلاكي، وده عمل نوعًا من القناعة بأن ما يتحصل عليه الفرد كافي جدًا للحياة الكريمة، وترتب على ده راحة نفسية عند كل الناس، وكان الناس يتصرفوا بسلوك واحد في طريقة استهلاكهم، وده اللي خلى البعض يشعر بأن هناك عدالة اجتماعية في فترة الستينيات، وإحنا مش بننكر ده لأن كان هناك سقف على العمليات الاستهلاكية، وهذا في الفترة ديه لعب الدين الرسمي اللي حنا كنا بنتكلم عليه دوره في تسكين الفقراء على أوضاعهم»[3].

بينما تشير الحالة رقم (18) «أن مرحلة الستينيات كانت أكثر تقدمًا في فهم النظام لقضية العدالة الاجتماعية، وانشغلت السلطة السياسية في هذه المرحلة بقضيتين هما: الديموقراطية

---

(1) الحالة رقم (17) م. ع.
(2) الحالة رقم (16) ف. هـ.
(3) الحالة رقم (20) ع. م.

الاجتماعية، والوحدة الوطنية، وقد تمخض عن قضية العدالة مجموعة من الحقوق الاجتماعية، حيث التزمت الحكومة تجاه المواطنين كالتأمينات الاجتماعية، والرعاية الصحية والمسكن والتعليم وكان الهدف هو إعادة توزيع الثروة والدخل على أساس تكافؤ الفرص وعدالة التوزيع»[1].

ثالثًا: الانفتاح الاقتصادي وقضية العدالة الاجتماعية (1974 - 1995) وتحول الاقتصاد المصري نحو الخصخصة

(1) التيار الماركسي:

اتفق معظم أصحاب هذا التيار على أن التحول نحو الانفتاح الاقتصادي كان بداية الطريق لتغير توجيهات الدولة السياسية والاقتصادية، ومن ثم الاجتماعية، وكان أيضًا بداية الطريق للخصخصة والتكيف الهيكلي في نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات، مما أدى إلى تراجع مفهوم العدالة بالمعنى الاشتراكي التي كانت تأخذ به سياسات الستينيات.

ماذا قال المثقفون حول هذه القضية؟ تشير الحالة رقم (8) «أن نظام السبعينيات كان نظامًا طفيليًا، نظام هدم مش بناء، ومن صفات هذه التجربة المضاربة بالأراضي والعقارات بشكل طفيلي، وهي مستمرة حتى الآن، مما أدى إلى تغير الخريطة الطبقية في مصر، وبالتالي تراجعت العدالة الاجتماعية بشكل سافر، وارتبط ذلك بظهور الظاهرة النفطية والبترو دولار والذي انعكس في تصوري على الإنتاج الصحفي والفكري والثقافي في ظل غياب العدالة الاجتماعية، حيث ارتبط عدد كبير جدًا من النخبة المثقفة في العمل في الخليج بالتأثير على هذه النخبة من حيث الفكر والثقافة، مما جعل المثقف أكثر قلقًا وحذرًا على مستقبله والبحث عن مصادر رزقه بعد تحول المجتمع من مجتمع منتج إلى مجتمع استهلاكي.

وقد وصلت درجة التأثير النفطي على المثقفين أن ارتبطت كتابتهم بالرقابة الخليجية، فأصبح المثقفون المصريون يفكرون بالخليجي، وده لعب دورًا كبيرًا جدًا في اغتراب هذه الفئة المثقفة من المجتمع. ففي فترة الستينيات لم تفرز لنا مثقف مستقل إلا نادرًا نتيجة

(1) الحالة رقم (18) ع. ح.

الاستبداد السياسي، وفي فترة السبعينيات اغترب المثقف أكثر نتيجة للاستبداد السياسي التابع والفاسد، والآن في ظل التحولات العالمية والخصخصة أصبحت قضية العدالة غير مدرجة في سياسة الدولة، لأن أي مطالبة بالعدالة الاجتماعية الآن ستقبل بالفشل والإحباط، وأنا كعضوة في حزب التجمع بأقول: إننا وقفنا ضد بيع القطاع العام، وضد سياسات تحول الدولة نحو الخصخصة، لكن فوجئنا إن ده يتطلب مننا على الأقل أن نوعي الناس بقضية العدالة، وعلشان ده يحصل كان لازم يكون فيه مناخ ديموقراطي، وهذا غير متصور الآن»[1].

وفي السياق نفسه تشير الحالة رقم (1) «تراجعت العدالة في السبعينيات، وكان السبب اقتصادي في الأساس، فقد حدث تحالف بين يمين ثورة يوليو والقيادة السياسية الجديدة والناس اليمين دول قالوا كفاية بقى مكاسب اجتماعية وندور على مصالحنا ورافضين التقشف تمامًا، وأن ساعتها كتبت مقال في الأهرام حول التقشف، وأن التقشف قضية اجتماعية، فالفقير متقشف طبيعي، فالتقشف يخص أصحاب الدخول العالية، هو عايز يتقشف يتقشف، قالوا: لا نستلف ونتقشف وكفاية مكاسب اجتماعية.

لكن السادات لم يكتفِ بذلك، وكان له اتصالات خاصة بعد 1974 اكتسب من خلالها شرعية وسيادة، وبدأ يكشف عن نفسه تمامًا، وضرب الفترة الناصرية تمامًا بكل منجزاتها وتوجه ناحية الغرب وكان عنده مبدأ ببساطة إن اللي يجاور السعيد يسعد، وبدأ الاتصال بالأمريكان ومستشاروه كانوا كلهم بينقدوا في السادات هذه المسائل والتوجه للغرب وانهارت العدالة، والآن للأسف الحكومة اضطرت للخصخصة لسداد الديون السابقة والديون الحالية، لكن للأسف لن تسدد الدين، لأننا للأسف نحن الآن في مرحلة العودة عن التصنيع، والخصخصة مش ها تصنع إلا اللي ها يستهلك محليًا، وهي كارثة بالنسبة للاقتصاد المصري، وبعدين إحنا هانبيع إيه في الخصخصة، كلها مصانع متهالكة وقديمة، فالخصخصة لسداد الديون فقط ويمكن ما تكفيش»[2].

وتشير الحالة رقم (3) «منذ السبعينات وحتى هذه اللحظة ونحن نعيش في مجتمع مريض ومجتمع عاجز عن أن يلبي حقوق الأغلبية، حيث خلفت فترة السبعينيات جيشًا من الفقراء

---

(1) الحالة رقم (8) أ. ن.

(2) الحالة رقم (1) أ. ع.

عبر عن نفسه في أحداث 18، 19 يناير، وحتمًا سيفعل شيئًا ما في لحظة غليان معينة، ومظاهر عدم العدالة الآن وعدم الإنسانية كثيرة، أنا شخصيًا مش عارف الثروات الطائلة أصحابها جايبنها منين، إحنا البلد الوحيدة اللي ما عندناش خرائط عن الثروة الآن في مصر، وعايزين نعرف توزيع الثروة ماشي إزاي ومصادرها إيه.

للأسف الدولة مش فاهمة إن لما تسيب الأغلبية هذا بالإضافة إلى أن الدولة أغلقت كل أبواب الأمل، وده خلق العنف والإرهاب في الفترة الأخيرة، فالعدالة منذ السبعينيات تراجعت تمامًا، وخلقت لنا شبابًا مريضًا يمسك بندقية ليعدم المجتمع، وهناك في العالم كله موجة تغيير فالاشتراكية والشيوعية في تصوري تعود، وسوف تعود في كل أنحاء العالم؛ لأن الأنظمة الرأسمالية والخصخصة عندنا مش بتعمل عدالة، لكنها تحرم الأغلبية وأصبحت الاشتراكية على مستوى العالم كله مطلبًا أساسيًا.[1]

بينما تشير الحالة رقم (2) «بشكل تنظيري حول مأزق العدالة الاجتماعية، فمنذ السبعينيات وكان الحل المطروح هل نبدأ بالامتيازات الطبقية لأن الحرية متوافرة أكثر لدى المتميز طبقيًا من المهدر وضعه طبقيًا، فأنا أبدأ من هذا لكي أخلق آلية تطلق مزيدًا من المشاركين في العملية وشيء في شيء، أن المتخلفين عن العملية حايختفوا حتى ولو ده حا يأخذ مدة كبيرة، وده تفكير الرأسمالية وده المنطق مثلًا اللي اعتمد عليه السادات مع العرب بعد الحرب مع إسرائيل؛ عمل سلام، وقال العرب بيختلفوا ولا علاقة لنا بهم، والمشكلة في هذا المنطق أن المخزون الأساسي في الكفاءات مش عند أغنى الناس لخلق كيف حقيقي، فالمعاناة والقلق والحياة الصعبة والاختيارات الصعبة أكثر احتمالًا أن تفرز نماذج تستطيع أن تكتسب ثقة الغير، فهذه الآلية الطبقية لم تكن هي الأسلوب الأفضل لتجاوز مأزق العدالة منذ السبعينيات وحتى الآن، لدرجة أن العدالة أصبحت غير واردة الآن، وأنا أتصور إن النهاردة فيه خصخصة العدالة، وخصخصة العدالة معناها أن كل واحد بيشرح ويدخل بمفهوم العدالة اللي يلبي تطلعات خصخصته، فنحن بصدد عملية معقدة جدًا في موضوع العدالة، وده إفساد وإهدار للعدالة، وفكرة العدالة تجري خصخصتها الآن»[2].

---

(1) الحالة رقم (3) م. ع.
(2) الحالة رقم (2) م. أ.

بينما تشير الحالة رقم (6) «أنه إذا كانت العدالة قد توفرت في الستينيات إلى حد ما إلا أنها غابت في فترة السبعينيات، ويمكن غابت لدلوقتي، بل غير موجودة إطلاقًا مش بس كده، بل إن الدولة تراجعت وانسحبت وبدأ دور الدولة يتآكل تمامًا، من حيث سياستها الخاصة بفرص الحياة؛ فرغم تكبد الأسرة المصرية الآن في تعليم أبنائها إلا إن الشباب الجامعي يعاني من حالة بطالة مستديمة، فأصبحت الدولة تركز خدماتها في فرص الحياة من داخل عصبياتها.

فالثروة الآن تتركز في أبناء السلطة السياسية والأقارب والعائلة ورابطة الدم، ولذلك فأنا أرى أن هناك كارثة موشكة، وأنا أراها رؤى العين، وأنا دقيق جدًا في كلامي؛ لأن أخطر شيء بالنسبة للشباب فقدان الأمل والإحساس بالظلم، لدرجة أن الإحساس بالظلم الاجتماعي النهاردة أصبح قويًا جدًا جدًا، وده ارتبط بالعنف والإرهاب والتطرف اللي إحنا فيه النهاردة، لأن الدولة منحازة للأقلية اليوم مش للأغلبية.

وعن علاقة الخصخصة بالعدالة طبعًا أنا لا أنفي تأثيرات النظام العالمي علينا، لكن هذه التأثيرات العالمية لا تعمل في المطلق؛ بمعنى أن أنت اللي حد كبير مسئول عن نظامك الداخلي، ليك ظروفك الخاصة، لكن لما بيكون فيه فساد على درجة عالية جدًا زي اللي موجودة في مصر تنشأ حالة من الخنوع والامتثال وهذا هو أخطر ما هو موجود في رأيي، يعني البنك الدولي يشترط خصخصة موافقين يشترط إلغاء الدعم موافقين، فهو يشترط ونحن ننفذ بدون أي مراعاة لظروفنا، والعدالة تحتاج لنظام قوي متماسك»[1].

بينما تشير الحالة رقم (5) «أن سياسة السبعينيات قامت على فكرة أن وجود رءوس أموال في البلد ها يؤدي إلى نوع من توسيع فرص العمل، وتوسيع نطاق العمل، بحيث تضمن الدولة الحد الأدنى لكفالة الطبقات الفقيرة. والآن تحاول الدولة تطبيق فكرة الخصخصة عن طريق محاولاتها مع البنك الدولي، لكن أنت طبعًا عارف الشروط المتعسفة للبنك الدولي، لكن التزام الدولة بالعدالة الاجتماعية في السبعينيات والآن لا يقارن بفترة الخمسينيات والستينيات، والدولة للأسف الآن لا تسمع لآراء خبراء الاقتصاد في موضوع الإصلاح الاقتصادي.

---

(1) الحالة رقم (6) ج. غ.

وأنا في تصوري أن العدالة غابت لأن الدولة بتطبق سياسية غريبة جدًا، الحكومة تطرح الديموقراطية، وتنادي بها، وفي نفس اللحظة فيه خلل اقتصادي، وهذا تصور خاطئ؛ لأنك لو عملنا حرية قبل ما نعمل إصلاحًا اقتصاديًا، فنحن بنقفز في فراغ، فعدم وجود مشورة بشكل كافٍ في اتخاذ القرار يؤدي إلى أن القرارات الاقتصادية بتكون قرارات غير سليمة، وفي نفس الوقت بتهدد حقوق الجماعات السياسية بالانقراض، والعدالة لن تتحقق إلا بعمل الإصلاح السياسي مع الإصلاح الاقتصادي حتى يحدث تطور على التوازي»[1].

(2) التيار الليبرالي:

اتفق أصحاب التيار الليبرالي على أن غياب الرأسمالية الوطنية الحقيقية كان وراء تخلف فترة السبعينيات، وكذلك الفترات التي تلتها عن الوفاء بقضية العدالة الاجتماعية، فقد أشارت الحالة رقم (9) «في السبعينيات لم تكن سياستها بهدف التنمية؛ لأنه لا يمكن عمل تنمية في ظل غياب العدالة الاجتماعية، وأنا هافترض الآن مثلًا أن الخصخصة لن تقدم إلا التنمية على حساب العدل أنا موافق، لأن من شأن التنمية أنها تحل مشكلة العدالة فيما بعد، لكن للأسف الشديد أن الخصخصة بتحصل، وما فيش تنمية وأنا أسمي الخصخصة نوعًا من سرقة المال العام، ونوعًا من الإثراء غير المشروع، ونوعًا من الأنانية وتحكم الغرائز الإنسانية وتراجع فكرة الأمة، وتراجع فكرة التضامن الاجتماعي بالمعنى الأصيل بالمعنى القديم مش بالمعنى الاشتراكي.

يعني المقصود أن تكون الأمة متساندة وكيان واحد، ده مش موجود للأسف الشديد حتى في شكله البدائي، يعني أنا شايف إنك ما تقدرش تحل أي مشكلة من المشكلات عن طريق التأميم، لأنه بقى سمعته سيئة، وأثبت إنه أسلوب فاشل في تحقيق التنمية والعدالة، حتى في ظل التأميم وتحت جناحه حدثت السرقات، وطعنت العدالة وكان الانفتاح الاقتصادي رد فعل لفشل التأميم إلى جانب كبير منه، وأسوأ ما في الانفتاح الاقتصادي أن الطبقة البرجوازية القديمة صاحبة الخبرة انتهت واختفت من على الوجود، هذه الطبقة مين اللي استأصلها بتوع التأميم، ولما لاقينا التأميم مش نافع حاولنا نعمل اقتصاد حر لم نجد أمامنا إلا ولاد الشوارع الحثالة والمنادين بتوع العربيات هما دلوقتي الرأسماليين المصريين.

(1) الحالة رقم (5) ص. ع.

والرأسمالية الوطنية المصرية، (فرغلي وعبود وطلعت حرب ده رأسمالية اختفت) لأن دول ناس أكابر ومثقفون، بيعرفوا شعر ومشرح وسينما، «وطلعت حرب كان بيجري على «شوقي» علشان يأخذ منه (وإنما الأمم الأخلاق ما بقيت فإن هُم ذهبت أخلاقهم ذهبوا) علشان يضعها على خشبة المسرح فوق، ده طلعت حرب الرأسمالي، وبعدين يؤكد أن البنك لازم تكون المعاملة فيه باللغة العربية؛ لأن ده بنك مصر مش زي دلوقتي علشان الحاجة الوطنية تمشي لازم تألف حاجة فرنساوي أو إنجليزية أو أمريكية، أما الرأسمالية الوطنية كانت وجه من وجوه الاستقلال الوطني، عايزين تعملوا بنك مصر تصبحوا تعملوا عمارة عربية إسلامية هي دي الرأسمالية، إنما الرأسمالية الحالية رأسمالية طُفيلية رثة حثالة الأغنياء أو الأغنياء الحثالة»[1].

وتشير الحالة رقم (14) «إن التحول للانفتاح الاقتصادي وامتدادًا لها الخصخصة الآن واقتصاد السوق لا أرفضه كمبدأ للتنمية والتطور والعدالة والحريات الاقتصادية والسياسية، لكن ما حدث كان عبارة عن فوضى حقيقية، لدرجة أنه خيل للبعض أنه ما دام يملك فمن حقه أن يشتري الواقع كله، فما حدث منذ السبعينيات حتى الآن هو غياب القوانين الملزمة، وبالتالي حدثت الفوضى وبالتالي أيضًا أصبحت المكاسب لمن يقدر فغاب حق الأغلبية باستغلال الأقلية، وأنا أخشى على مصر القادمة من أن يتصور البعض أو نتحول إلى ما كان في الماضي من أن تكون الملكية لعدد محدود في غياب الأطر والقوانين، فللأسف فهم الاقتصاد الحر والمفتوح منذ السبعينيات حتى الآن على أنه تحرر فوضوي حريات في المطلق، وبالتالي غابت قضية العدالة، وخرج لنا ما نسميه الآن التطرف والعنف والإرهاب، وده في تصوري لغياب الحرية السياسية والفقر، عاملان لا ينفصلان»[2].

بينما تشير الحالة رقم (13) «أن أحداث 18، 19 يناير خير دليل على قدرة هذا الشعب عن التعبير عن ظلمه، وغياب العدالة الاجتماعية في هذه الفترة، وامتد هذا الغياب في المرحلة الراهنة بإجراءات السوق الحرة والخصخصة والتحولات العالمية، وفشلت الدولة في مواجهة مشكلاتها الداخلية وخاصة مشكلة العدالة؛ لأنها تمس نبض الشعب المصري.

---

(1) الحالة رقم (9) أ. ح.

(2) الحالة رقم (14) س. ف.

ورغم قدرة الناس على مواجهة فشل الدولة في تحقيق العدالة منذ السبعينيات، إلا أن الشعب وعى هذا، وحدث ما يسمى بالهجرة للدول النفطية، وتغلب الشعب على الأزمة وساعد الحكومة على تحسن الاقتصاد من خلال التحويلات العربية من الخارج، فكانت هناك دائمًا طريق، ومنافذ للخروج من الأزمة، لكن الوضع الآن سيئ للغاية، فالصورة قاتمة تكاد تقودنا لليأس، وده الاستقرار المنطقي للواقع الاجتماعي، وتستطيع أن تلمس هذا في دور الجماعات الدينية الآن التي تسعى بشكل مخيف في السيطرة على هذا الواقع؛ لأنها ببساطة عملت ما فشلت فيه الدولة من علاج ومستوصفات وسكن وعمل وزواج .. إلخ، وده حصل في غياب عنفوان وقدرة الدولة على عمله، وهنا أصبحت الناس بين خيارين من يحقق ومن لا يحقق، فكانت هذه النتيجة المأساوية التي نعيشها، ولكنني رغم ذلك أثق في قدرة الشعب المصري على مفاجأته، ولا أستطيع أن أفقد الإيمان بهذا الشعب»[1].

وتؤكد الحالة رقم (12) «أن قضية العدالة الاجتماعية تراجعت بكل لافت للنظر في السبعينيات وحتى يومنا هذا؛ وده لأنه في السبعينيات كان الانفتاح الاقتصادي مرتبطًا بالتبعية السياسية، وجزء آخر المشروع الإمبريالي في المنطقة، لدرجة أن هناك بقات تآكلت تمامًا ومنها الطبقة الوسطى، بالإضافة إلى أن فترة الانفتاح حولت المجتمع المصري إلى مجتمع استهلاكي بذخي، مما أدى إلى تعميق الهوة الطبقية بين الطبقات.

وفي ظل الخصخصة فيه تراجع كبير جدًا من الدولة في كل مجالات وفرص الحياة، عندنا قضية الدروس الخصوصية وخصخصة التعليم، من خمسين سنة مثلًا كان الطالب الفاشل هو اللي بيروح مدارس خاصة، وكانت المدارس الحكومية هي المدارس المحترمة.الآن الآية معكوسة، ففيه تراجع، لكن حتى هذا التراجع لا يكفي عامة يبدو في إطار مشروع التبعية، فاليوم قد تم الرجوع عن مجانية التعليم في صمت، وكذلك الصحة، وأصبحت فرص العمل للمتميز، فهناك إفقار فعلي للعديد من الطبقات الوسطى والدنيا في ظل الخصخصة، وأنا أتصور إن ده بيهدد الصفوة الحاكمة التي ترغب الاحتفاظ بمقعدها، فالوضع الحالي بما لا يدع مجالًا للشك يهدد مصالحها واستمراريتها»[2].

(1) الحالة رقم (13) أ. خ.
(2) الحالة رقم (12) ر. ع.

(3) التيار الإسلامي:

يرجع أصحاب هذا التيار تراجع العدالة الاجتماعية منذ السبعينيات إلى تبعيتنا للغرب، ودولنا منظومة الدولة الرأسمالية والتحولات العالمية، حيث تشير الحالة رقم (17) «شوف منذ السبعينيات تركنا موروثنا الثقافي والسياسي والاجتماعي والاقتصاد، مما عمل على انهيار العدالة، وأنا افتكر لما أقرأ «جمال الدين الأفغاني» وأشوف تجربته لما جه يعمل حزب فلقيته جايب قواعد تنظيم كان كاتبها «محمد عبده»، لم تكن أوروبا قد وصلت إليها؛ لأنه كان شايف تراثنا في الحركات والتنظيمات الاجتماعية، وللأسف منذ السبعينيات تركنا موروثنا الفكري المتمثل في الأوقاف التي تم إلغاؤها، وللأسف كل الذي يتم اليوم ده قرار أمريكي دولي بيفرض علينا، فأنا لا زلت أذكر تصريح السفير الأمريكي في 1974 الذي نُشر في مجلة المصور، قال إحنا مش هانعطي معونة إلا بعد هيكلة الاقتصادي المصري، مما يعني إنه لازم مصر ساعتها تبقى قطاع خاص ولازم تفكك الدولة لأنك علشان تخترق لازم تفكك الدولة.

وبعدين لما نيجي نتكلم في الخصخصة، ونسمع أن ثلثين المعونة الأمريكية مخصصة للأقباط في مصر معناها أننا بنعلب اللعبة اللي اتعملت في لبنان، بمعنى أنه لازم يكون في أيد الأقباط الاقتصاد ولعبة الخصخصة ده في تصوري هي اختراق لأمن مصر مش بس تأثيرها على قضية العدالة، لأ ده اختراق في كافة المجالات السياسية الاجتماعية الاقتصادية والثقافية والدينية بهدف إسقاط مصر حتى تسقط الأمة العربية، وبالتالي قضايا كثيرة قتلت منذ التسعينيات القضية القومية، فكرة الأمة العدالة الشورى، كثير من القضايا تم اختراقها بل وحرقها»[1].

بينما تؤكد الحالة رقم (16) «إن العوامل المسئولة عن تراجع العدالة منذ السبعينيات حتى وقتنا الراهن بالدرجة الأولى غياب الرؤية الاستراتيجية وغياب المشروع الوطني، لا يوجد مشروع وطني إحنا من السبعينيات في مرحلة اللامشروع، واللامشروع تعني أن الحصانة الوطنية مش موجودة بتنعدم عندك الحصانة، إحنا مش شايفين فيجي يقولك الأمريكان بيقوللوا إحنا عايزين نعمل خصخصة.

(1) الحالة رقم (17) م. ع.

فتدخل المعونة الأمريكية بملايين الدولارات سنويًا، ويقولوا والله إن الأقباط في مرحلة بداية الثورة ضُربوا اقتصاديًا بعد تأميم محلاتهم وأملاكهم، وإن إحنا عايزين نعيد التوازن في المجتمع المصري، وبالتالي نفتح لهم توكيلات، ونصرف نصف المعونات للأقباط هذه القضية تمت وبدأت عندما غاب المشروع الوطني، وغابت الاستراتيجية، فتوفرت مجموعة من التغيرات دخلت فيها بقى أصحاب الأموال والمرتزقة والمُفسدين والقوى الأجنبية، لدرجة أن موضوع الخصخصة بقى مضاربة بالأراضي والبنوك والمصانع. يعني ببساطة كل ده يتم في صالح فئات معينة بتضرب أمن ومصلحة المجتمع في النهاية»[1].

وتشير الحالة رقم (19) «منذ السبعينيات ومستقبل الاقتصاد المصري معتمد اعتمادًا كليًا على القروض والمنح الخارجية اللي بتقرر شروطها البنك الدولي وهيئات المعونة في الدول المانحة للقروض، ومن شأن هذه السياسات أن تضر بالطبقة الوسطى والمعدمة، وبالتالي طرح نموذج رأسمالي للعدالة برأسمالية مزيفة وغير وطنية، فللأسف المستقبل مظلم جدًا وسوف يواجه مصر هذا البؤس في ناحية العدالة والخصخصة؛ لأنه عندنا من 8 إلى 12 مليون عامل سوف يفقدوا وظائفهم في الثلاث سنوات القادمة، عندنا حاجات من 180 إلى 380 مليار مرشحة للبيع خال السنة والنصف القادمة، وعندنا أراضي زراعية استصلحت يملكها بضعة عشرات من الناس وهذه الفئة فاسدة تمامًا.

فنحن داخلين في نفق مفيش حد عارف آخره منين وفين، والأجزاء المتبقية من العدالة انتهت تمامًا، ويتم القضاء عليها بتاتًا، مجانية التعليم، القيم المتوارثة، الصحة، الجمعيات التعاونية، السكن الحكومة ... إلخ، والخصخصة مسحت كل ده؛ لأنك سوف تجد أن كل شيء معقد للغاية، وسيحدث تفكك اجتماعي رهيب، وتفسخ اجتماعي، وللأسف نحن داخلين على نفق مظلم، وللأسف ما يحدث في الاقتصاد المصري مهزلة وتدمير وخراب على مصر؛ لأن مفيش خصخصة حقيقية زي ما حصل في إنجلترا مثلًا؛ أن أعطوا السكك الحديدية لشركات تديرها.

اللي حصل في مصر غير كده فنحن نبيع الأصول، شركة مصر للسيارات تبيع أصولها، من ضمن أصولها 6 مليون متر أراضي دخلت كردون المدن، هذه مش خصخصة ولا استثمار اللي

(1) الحالة رقم (16) ف. هـ.

بيباع عبارة عن أرض، والأرض سوف تصبح محل مضاربة، إذن هذه السياسة عبارة عن مضاربة عقارية لبيع الأرض المصرية. ومصانع بيبسي كولا مثلًا عبارة عن 17 مصنعًا على مستوى الجمهورية، وكلها لا يقل المصنع فيها عن 40 ألف متر، وللأسف المصنع الحقيقي على 2000 متر واتباعت بيبسي كولا بـ 28 مليون جنيه، وراحت وده هايحدث في كل مكان، فياريت هي خصخصة صناعية حقيقية تحضر لنا تكنولوجيا وتقدم وخبرة وتطور حضاري، للأسف هي عبارة عن بيع أراضي في أصول راكدة، مما ينعكس على العدالة الاجتماعية؛ فملايين العمال سوف يشردون في الشوارع والمستقبل مظلم للغاية»[1].

بينما تشير الحالة رقم (20) «مصر منذ السبعينيات دخلت المنظومة العالمية اللي بنسيمها دلوقتي الكوكبية وما يتبع من سياسات مثل الخصخصة، تلك السياسات أدت إلى تدمير العدالة لأنه بدأ كل واحد يعمل اقتصاد على مزاجه يعمل أخلاق وقيم على مزاجه، وأصبح مفهوم الوطن بدل ما كان كشيء متجاوز الذات، أصبحت الذات كشيء متجاوز للوطن، وده بنسميه المنظومة العلمانية، إن الذات هي المرجعية في نهاية الأمر، اللي هو مبدأ اللذة مبدأ المنفعة، وإنه مفيش حاجة تتجاوز مبدأ المنفعة واللذة، وده اللي الأجيال بتاعتنا بتتعمله.

وبالتالي منذ السبعينيات أصبح هناك فئة سياسية اقتصادية حاكمة في داخل البلد تدين بالولاء، وتعمل لصالح دول أخرى، وتجسد التبعية بكل أشكالها، وهذه الفئة عكس الرأسماليات القديمة عكس الإقطاع، ورغم إنه إقطاع إلا إنه كان يستثمر في مصر ويبني مشروعات في مصر، زي عبود باشا مثلًا حتى الرأسماليين الوطنيين كانت جزءًا من هذا البناء والصرح الضخم.

أما ابتداء من السبعينيات بدأت منظومة الكوكبة، ووصفها «هيكل» أنها شفاطة موجودة هنا وآخرها في سويسرا، وده نمط جديد مختلف حتى عن الإقطاع اللي كان بيستغلني ويعمل فائض قيمه، لكن رغم هذا الاستغلال إلا إن الفائض كان يصب في داخل القرية على هيئة موتور يجيبه يعمل مياه يزود أرباح، يشتري أراضي لكن في نهاية الأمر هو جوه مش بره يعني الوطن مستفيد.

---

(1) الحالة رقم (19) س. ع.

أما الطبقة الجديدة التي بتكلم عنها بتنهب البلد وبتسرقه وتحول أمواله إلى الخارج، وده انعكس طبعًا على شكل الطبقات، وأصبح الاستغلال والنهب من أموال الشعب يفوق أي مرحلة تاريخية، مما أثر بالسلب على توزيع فرص الحياة على البشر، وبالتالي غابت العدالة، وطبعًا كنت أتصور إن الدولة هاتعمل شيئًا آخر في الخصخصة، مثلًا عدم بيع مشروعات القطاع العام الناجحة، أما مشروعات القطاع العام النصف ناجحة نحاول إصلاحها، أما الفاسدة نبيع منها 50 % وتزود الرقابة عليها، يعني كان يجب أن نضع شروطنا في هذا التحول الاقتصادي، لكن ما حدث هو محو مصر ومشروعنا الحضاري، وأعتقد 90 % من فساد الأمور في مصر سببه إن الإنسان في غياب المشروع الحضاري يبقى فاسد ومن هنا خرجت قضية العدالة من أجندة جدول الأعمال»[1].

بينما تشير الحالة رقم (18) «إذا كانت هناك عدالة اجتماعية في الستينيات، فده كان يعود لقوة الدولة وقدرتها على تحديد سياسات عامة تستطيع أن تفرضها وتنفذها على الجميع، بحيث نقدر نقول رغم الاستبداد السياسي وغياب الديموقراطية في هذه الفترة، إلا إن الدولة كانت قادرة على فرض القوانين واحترامها، لذلك حدثت العدالة إلى حد بعيد، أما منذ السبعينيات وحتى الآن، فالحكومة أصبحت هشة وضعيفة، وليس لديها القدرة على تنفيذ برامجها؛ يعني أي قانون بيصدر معروف أن نسبة تنفيذه 20 %.

فالدولة ليست لديها القدرة على تنفيذ القوانين؛ لأنها أصبحت دولة مصالح، وأصحاب المصالح بيفرضوا قوانينهم على الدولة، مثلًا يطلع قانون يمنع تجريف الأرض الزراعية أو ممنوع الاستيراد، تلاقي اللي حصل هو عكس هذه القوانين بالرشاوى والمحسوبيات، فمنذ السبعينيات والدولة ضد مصالح الناس والفئات العريضة من المجتمع والسواد الأعظم، فانعكست سياسات الدولة وبشكل مباشر على قضية العدالة الاجتماعية، وأصبحت هذه القضية الآن في سياسات الدولة من الدرجة الثالثة أو الرابعة»[2].

---

(1) الحالة رقم (20) ع. م.

(2) الحالة رقم (18) ع. ح.

رابعاً: العدالة الاجتماعية بين السياسات الحكومية ومؤسسات المجتمع المدني ودور المثقف المصري

(1) التيار الماركسي:

اتفق معظم أصحاب هذا التيار حول قضية التشكيك في المجتمع المدني في وجوده وعدم وجوده، حيث تشير الحالة رقم (1) «أنه للأسف الشديد لا يوجد عندنا مجتمع مدني، ومش عايز يتوجد بدليل إنه عندنا قانون الجمعيات مخالف للدستور، ومفيش حد رفع قضية لعدم درستوريته، وكل اللي عملوه دوروا على وزير؛ يعني بيدوروا على الحكومة تسندهم، لكن وجود جميعة أهلية كعمل حرفي لم توجد، رغم أن مصر كان فيها نشاط ضخم جدًا للنشاط الأهلي والمجتمعي.

فالتعليم استفاد من الجمعيات الأهلية حيث كان هناك مدارس أهلية عملها الأهالي، وده زود عدد المتعلمين عندنا، وكذلك أكبر المستشفيات أسست في مصر حتى الستينيات، وكان معظمها إسلامية وقبطية؛ المواساة الإسلامية، الجمعية القبطية؛ فكان هناك قطاع أهلي كبير، وللأسف نسينا التاريخ وبدأنا ندور على الخواجات، فالخواجات بيقولوا مجتمع مدني، والشعب المصري مش ها يعرف مجتمع مدني، إحنا لنا تراث ويجب أن نحمي التراث، ونحمي التراث ونحمي هذا المجتمع، يجب إلغاء قانون الجمعيات ونحميها، بحيث يجب أن ندعم الجمعيات ونعمل على إنشائها.

لكن للأسف الجمعيات الأهلية والنقابات بتجري وراء الحكومة علشان تدعمها، وتصبح منظمة بالقانون ففين المجتمع المدني؟ مع إنها جميعات مش محتاجة لقانون، لكنها للأسف تحتاج للقانون علشان يبقى فيه تمويل، ولو رجعت للتاريخ ها تلاقي الجمعية المصرية الطبية أسست بغير قانون، ماهاش دعوة بالدولة، وكذلك لما أتأسس اتحاد الأطباء العرب كانت أيضًا غير خاضعة للدولة. إذن إحنا رجعنا للوراء للأسف، وعلى المثقفين أن يطرحوا ده وينادوا به، والمثقف يجب ما يغشش نفسه إنه ما يقولش حاجة هو مش مقتنع بها، لأنه لو فيه خلاف فكري بين الدولة والمثقفين يبقى لازم تبقى هناك قضية، ولازم نعيشها، وأنا واحد من الناس جربت معايا الحكومة أنا وزملائي كل الطرق وفشلت سواء بالتعذيب أو بالسجن أو المعتقلات، وعلى

الطريق الآخر جربت تعطينا مناصب وزارية وأيضًا ما تغيرناش، إذن إحنا ميئوس مننا، واللي عايز يتعامل معايا يتعامل على إنني ماركسي وبس، وأنا كنت معارض وتكويني الأساسي ميال للمعارضة، فعلى المثقف أن يرفض ويوافق أن يكون له رأي قضية، وأنا بتكلم من تجربة وأنا من الناس اللي استشرهم عبد الناصر، وعملت مع السادات وفي كل المواقف كان لي وجهة نظري، فعلى المثقفين أن يكون لهم علاقة بضميرهم أولًا، وده دورهم دلوقتي في إنهم يطرحوا أفكارهم، يوصلوها للناس ومش لازم يجروا وراء الدولة وإلى آخره»[1].

- وتشير الحالة رقم (3) «أنا شايف أن مصر فيها قوى داخلية وصراع داخلي مكبوت، وده راجع لأن المجتمع المدني ليس له دور في مصر، والدولة للأسف مهيمنة على كل شيء سواء رسمي أو غير رسمي، حتى غير الرسمي يعمل وفق شروط وقيود الدولة، علشان كده يبرز هنا دور المثقفين كمعبرين عن الناس وعن طبقاتهم المختلفة، لأن المثقف لازم يكون الحارس الأمين على حقوق الناس، وهو الذي يستطيع أن يقول للسلطة لا، ويعارض فلازم يكون المثقفون أمناء على حقوق المواطنين.

والنهاردة فيه مثقفون واعون وملتهبون ومشغولون بالقضايا الاجتماعية، أما صورة المثقفين اللي بتعملها وسائل الإعلام صورة زائفة وكاذبة، المثقفون المصريون عملوا تاريخ مصر، وهم أكثر المثقفين خلاقين في المنطقة العربية، مين بيدخل السجن غير المثقفين علشان مبادئهم ويخرجوا من السجن يعارضوا برضه، كل ثورات مصر طلعت من الجامعة ومن حركات الطلاب، علشان كده لما بنقول مجتمع مدني أحزاب يبقى بنقول دور مثقف لازم المثقفين تكون لهم تنظيم أحزاب سياسية، يبقى عندنا مثقف ليبرالي، مثقف ماركسي، مثقف إخواني، نحن في حاجة لإعادة بناء، وهذا لن يتأتى إلا من خلال دور المثقفين، وأنت لما طرحت قضية العدالة والديموقراطية، والأصالة والمعاصرة، كان في تصورك دور المثقفين، وإلا هذه القضايا ملهاش لازمة، لأن الدولة مش ها تعمل ده إلا عندما يكون فيه خصوم وأطراف تنادي بها»[2].

(1) الحالة رقم (1) أ. ع.

(2) الحالة رقم (3) م. ع.

بينما تشير الحالة رقم (5) «إلى أن دور المجتمع المدني واسع جدًا ومهم وأساسي، لكن أصل المجتمع المدني جزء من إشكالية الديموقراطية، بمعنى قبول السلطة لوجود جماعات أهلية لا تنتمي إليها، وليست بالضرورة خاضعة لتأثيرها تقوم بأدوار في مساعدتها، ولكن هنا نزوع لدى حائزي السلطة في المجتمع المصري إلى أنه لا يسمح لأحد أن يساعده؛ لأنه يخشى أن ينتهي ذلك إلى مشاركة في السلطة التي يحرص على احتكارها، ومن هنا حدث هذا التشوش في منظمات المجتمع المدني، وكان نتيجة ذلك أن الحكومة حاصرت النقابات ومنه التيارات السياسية الأصلية، زي الحزب الإسلامي أن يكون له حزب يعبر عن نفسه ده أدى إلى تحول النقابات إلى صراع سياسي بين الحكومة والإسلاميين.

فالحكومة حريصة على تهميش دور النقابات، فتفسد العمل في النقابات أيضًا، ثم عملت الحكومة بسياستها على تراجع قيمة العمل التطوعي، وده شيء مخيف، وأيضًا ينسحب ذلك على المثقفين، مفيش أي احترام بالجماعة ولا الاعتراف بالآخر ولا قبولك لرأي الآخر، ورأي المثقفين في المثقفين زي الزفت، هذه الإشكالية تعبر عن التشوه الذهني والتشوه السيكولوجي؛ فكل مثقف في نظر المثقف الآخر عميل وخائن، وأعطيك على ذلك مثالًا، لما قامت الثورة جاء المثقفون إلى عبد الناصر لا هم لهم إلا الطعن في بعضهم البعض، وهدم ما يفعلوه؛ ولذلك عبد الناصر رفضهم تمامًا في تشكيل أي مناصب.

فهذا التشويش على المجتمع المدني أحد الإشكاليات، ولازم نعود ثاني على صعيد التربية في البيت والمدرسة لإعادة فكرة العمل التطوعي، وتدريب الطلاب على العمل التطوعي وكذلك المواطنين، والشيء المؤسف إن الذين يدعم العمل التطوعي والمنظمات في الداخل هو الأمم المتحدة والدول الغربية الكبرى، ابتداء من منظمة حقوق الإنسان ومؤسسات التنمية. هذا دليل على إنه إحنا حتى عمليات الحداثة سلطاتنا تُكره عليها نحن نُدفع دفعًا بالإكراه، زي ما الأمريكان ضغطت على السعودية تعمل مجلس شورى هي والكويت والبحرين، وعلى المثقفين أن يخرجوا من الجزر المعزولة من البحث عن مصالحهم الذاتية والشخصية، وأن يعترفوا بالآخر ويعلوا الموضوعي على الذاتي، فبدون دور المثقفين في قضية الديموقراطية لن تكون هناك عدالة اجتماعية حقيقية، فعليهم أن يخلقوا تنظيمات المجتمع المدني وتقاليد العمل العام والتطوعي»[1].

---

(1) الحالة رقم (5) ص. ع.

بينما تشير الحالة رقم (8) «إلى أن دور المجتمع المدني دور جوهري يجب أن يكون جوهري؛ لأن هذا المجتمع هو الذي يمكن من خلاله أن يعي الناس قضيتهم الأساسية، فلو كان هناك مجتمع مدني حقيقي كان يبقى فيه دفاع عن العدالة، فكان ها يحصل توعية للناس للربط في أذهانهم بين قضية الديموقراطية وقضية العدالة، وثبت بالدليل القاطع إنه لو كان هناك برلمان نزيه فيه نسبة معقولة من المعارضة السياسية، وحدث معارضة حقيقية من الناس لوصلت الأمور إلى مراحل متقدمة في تاريخ مجتمعنا.

ونظرًا لغياب المجتمع المدني والدور المهمش للأحزاب السياسية أصبح العديد من القضايا مهملًا وبعيدًا عن خريطة الدولة، وهنا يجب أن يعود المثقف الذي يهتم بالقضايا الشعبية، ويكرس فكره وجهده لخدمتها، سواء كان هذا من خلال عمل تطوعي أو من خلال جمعيات أهلية أو من خلال النقابات أوالأحزاب، فإذا لم يسعَ المثقفون المصريون لعمل جمعي موحد، وتوحيد صفوفهم وعمل منظمة ذات وزن تجمع أنشطتهم المختلفة، وتدافع عن حقهم في إبداء الرأي وبحرية كاملة وبدون تابع، وإذا لم يدافعوا عن أنفسهم باستقلال، ستظل المسألة جهود فردية لا تحمي هذا الاستقلال، فعليهم إنشاء المجتمع المدني الفعال ليكون هناك حرية تعبير فعالة غير مقيدة بعناصر ولاء أو جذب مادي»[1].

وتشير الحالة رقم (4) «يجب أن نعترف أن فيه غياب حقيقي للمجتمع المدني، وده راجع في تصوري رغم احترامي للجماهير، إنها أقرب لما هو سائد لأنها تريد الحياة اليومية، وبالتالي هي تبحث دائمًا ماذا تفعل لها السلطة وتحقق لها أية من الامتيازات، وعلى الطرف الآخر السلطة تهيمن على مؤسسات المجتمع المدني لتكرس وجهة نظرها الخاصة، وهنا أصبح للتيار الديني الغلبة والسيطرة؛ لأنه عمل اللي فشلت فيه الدولة؛ لأنه مسك الوتر الحساس عند الناس وسيطر عليها تمامًا، وعلى المجتمع المدني له في النقابات والأحزاب والمؤسسات الدينية والمدارس والجامعات مسيطر سيطرة كاملة.

وهنا لازم للدولة تدعم دور المثقفين الحقيقيين؛ لأن دور المثقف هنا هو الذي سيعلم الجماهير، وهو الذي يقودها ويعلي من شأنها ويخلص الناس من الخرافات والفكر الظلامي،

(1) الحالة رقم (8) أ. ن.

ويعبر عما هو آني ويقدم لهم رؤية جديدة تخلصهم من الفكر السحري والديني المتخلف والخرافي، وعلى الدولة أن تسمح بالحريات والمشاركة؛ لأن ده سيساهم في بلورة وعي الناس والوطن، فتاريخ الحركة الثقافية في مصر تاريخ مهول، فكم عدد المثقفين الذين استشهدوا في ثورة 1919 وأحداث 18، 19 يناير، حتى حركة الضابط الأحرار وحركة مثقفين أيضًا، المثقف له دور كبير جدًا بشرط أن تسمح له الدولة بذلك»[1].

بينما تشير الحالة رقم (6) «ليس هناك دور للمجتمع المدني في مصر، ومفيش أحزاب لا توجد أحزاب، الموجود عصابة منتفعون اسمهم الحزب الوطني، ودول مجموعة تركيبتهم أقرب إلى المافيا، وتدخل هذا الحزب في الانتخابات الأخيرة وتزييف الانتخابات، فأنا أسمى هذا الحزب إنه المعبر عن أصحاب المصالح دول ومجموعة لا تاريخ سياسي لها ولا أحزاب، الأخرى مجرد ديكور بما فيها الحزب الناصري والتجمع والحزب الناصري نفسه أصبح جزءًا من فساد المرحلة، فأنا رأيي الأحزاب كلها وهمية، أما في تصوري أنا الشخصي، إنه فيه قوتين؛ قوة الفساد المتمثلة في الحزب الوطني، والقوى الأخرى في الجماعات اللي شايله سلاح، وللأسف الشديد الجماعات بتشتغل على أرضية فكرية، وأخذوا تكتيك الشيوعيين ونجحوا فيه لأنهم مؤمنين بقضية.

أنت عندك الشيوعيون مش مؤمنين يعني الشيوعيون عندك دولوقتي دورهم ضئيل، هات دكتور يساري ينزل يعمل الكشف بجنيه زي ما الجماعات الدينية عاملة في الجوامع، ولذلك خطورة هذا التيار أن يتحرك على القاعدة الشعبية، ولذلك أنا أرى أن فيه حالة من العنف سوف تنفجر في يوم من الأيام أساسها الظلم الاجتماعي، فالقاهرة محزمة بحزام من المناطق العشوائية الفقيرة التي تكتظ بالفقراء، والدولة ضعيفة وعاجزة أمام قدرة التيار الديني الذي سوف يلعب دورًا كبيرًا جدًا في زعزعة النظام الحالي.

والمثقفون للأسف اللي هما القوى السياسية والثقافية يلتقون مع السلطة الآن في مواجهة التطرف، ولذلك أنا بقول إن قدر المثقفين اليساريين وبعض الليبراليين أنهم واقعون ما بين مطرقة الفساد وسندان التطرف، يعني هو ده بالضبط المثقف، فرغم رفض الكثير من المثقفين

(1) الحالة رقم (4) م. أ.

السلطة إلا أنهم يرفضون البديل، الجماعات المتطرفة؛ لأنهم هايبقوا أفسد من الحاليين، وأنا أرى أن وجودهم يساعد المجتمع على التماسك إلى حد ما؛ لأنه بيعمل توازن في مواجهة الفساد المرعب»[1].

(2) التيار الليبرالي:

اختلف أصحاب هذا التيار حول دور المجتمع المدني في قضية العدالة الاجتماعية، وكذا سياسات الحكومة واختلفوا أيضًا حول تشخيص دور المثقف المصري في تلك القضية، حيث أشارت الحالة رقم (10) «خلينا واقعيين أنا أشرت قبل ذلك إلى أن دور المجتمع المدني مهمش تمامًا، وبقية الأحزاب السياسية صورية ونظام الأحزاب غير صحيح، ولا توجد أحزاب حقيقية بتعبر عن قضايا الوطن، حتى الجماعات السياسية التي بيقولوا إنها نجحت في الفترة الأخيرة في إنها تعمل قاعدة جماهيرية عريضة أشك في ذلك تمامًا؛ لأن الجماعات الإسلامية ليس لها قاعدة شعبية.

فأنا شديد الإيمان بالشعب المصري، وبأنه قادر على أن يفصل بين المسجد والمتجر والمصنع، الخطاب الديني ناجح جدًا في إطار العبادات والممارسات الدينية والعلاقات الشخصية، لكن لا علاقة له إطلاقًا بالشارع ولا بالحياة العامة ولا بإرادة أمور الدنيا، أما الخطاب الديني الرسمي الموجود في الحكومة بيعلم الناس العناء، وده راجع لضعف الوعي الثقافي والاجتماعي والسياسي العام بالتأكيد. وعلشان كده مفيش قوى اجتماعية أخرى أو سياسية أو نقابة أو جمعية خيرية تقدر تعمل عدالة، لأنها كلها صورية ولا دور لها.

أما دور المثقف فهو مرهون بمدى إيمان المثقف بآليات التقدم، وفي مقدمتها الديموقراطية ثم العدالة، وكلما كان المثقف على يقينه ونضاله وعمله من أجل ذلك كان أكثر قدرة على تغيير معاملة الحياة إلى شكل أفضل؛ لأن المثقف الحقيقي هو الذي يتجاوز مهنته وهمومه وشواغله الشخصية ليفكر نقديًا في حركة المجتمع، ويتصور نموذجًا معينًا لمستقبله، ومستقبل المجتمع ويعمل على تحقيق هذا النموذج»[2].

---

(1) الحالة رقم (6) ح. غ.

(2) الحالة رقم (10) ص. ف.

بينما تشير الحالة رقم (13) «أنا أتصور أن ما يوجد في مصر الآن نتيجة فعلية لفشل الدولة في حل الكثير من الأزمات على المستوى الاقتصادي والسياسي وأبسطها تهميش المجتمع المدني، واتفقت من قبل على أن ده ها يعطل قضايا كثيرة مثل قضية العدالة. وده كان ذكاء من الجماعات الدينية وغباء من الدولة والأحزاب الأخرى؛ لأنه كان من المفروض إنه يحدث تنافس بين الأحزاب لإفادة الناس، وعدم استقطاب الجماعات الإسلامية لهم، لكن هذه الجماعات عملت كل شيء للناس الجواز، العلاج، التعليم، تربية الناس، الحجاب، وهذا يدل على تنظيم هذه الجماعات وبشكل قوي ومنتشر وله نفوذه.

وهذه قدرة التنظيم في غياب وتآكل الأجهزة الحكومية وفسادها؛ لأن هناك تعليم حكومي موجود ومستشفيات حكومية موجودة لكنها لا تقدم خدمات للناس، في الوقت الذي شعر فيه الناس بغياب العدالة الاجتماعية، وعدم إشباع حاجاتهم وفرصتهم في الحياة أصبحت معدمة، وأيضًا في الوقت الذي نجحت فيه الجماعات الدينية في تقديم كل هذه الإشباعات للناس وبأسعار رمزية للشعب، ولذلك فإن الجماعات سيطرت، وللأسف المجتمع المدني في غفلة والمثقفون اللي هما القوى المستنيرة في غفلة، وما زالت غير منتظمة ومشتتة وغير قادرة على الفعل الثقافي والتنموي والجماهيري؛ لذلك كانت الجماهير ضحية للجماعات الدينية»[1].

بينما تشير الحالة رقم (14) «إن للعمل الشعبي والمجتمع المصري دور وأهمية خاصة في التنمية والعدالة الاجتماعية الآن، ويجب مشاركة العمل الشعبي في كل الأنشطة والمجالات؛ لأن دور المجتمع المدني دور ضخم في النظام الإجتماعي والسياسي لنقاوم به ما يحدث هذه الأيام، حيث إن الطرح الديني الآن يتناقض مع طرح الدولة، وهذه هي الكارثة؛ فالجماعات الدينية تقدم الخبز للجوعان وتقدم العلاج، والناس مش عايزة غير ما يسد رمقها، والدولة وسياستها تطرح العدالة ببطء شديد وحجم الجوع يتزايد، وهنا انتهز التيار الديني الفرصة، وبدأ يصبح له قاعدة شعبية كبيرة، وللأسف ما تقدمه هذه الجماعات هو جهل؛ لأنهم لو يقدموا إسلامًا حقيقيًا، لكانوا نشروا تعاليم ونشروا علم ونشروا جامعات ومراكز أبحاث يعود العقل المسلم الذي نعرفه تاريخيًا.

(1) الحالة رقم (13) أ. خ.

فأنا أتصور أن رغيف العيش، ولحظة الحب لا تنفصل بعيدًا عن الديموقراطية، فقهر الشباب في الحب والعجز الإنساني بصفة عامة هو أخطر انفصال للإنسان عن قدرته، وبالتالي استقطبته الجماعات الدينية لإحساسه بهذا العجز، فأنا هنا من خلال هذا أدعو للمشاركة؛ لأن جزءًا من الأشواك التي نبتت في أرضنا نتيجة العزلة التي وقع فيها الشباب في جانب غياب العدالة والظروف الاقتصادية، وجهل المجتمع المدني بمؤسساته التربية وضعف البرامج الدينية وغياب المؤسسات، كل هذا أضعف المشاركة، فيجب فتح هذه المؤسسات وإعطاؤها الحرية ليحدث صعود طبيعي للسواعد الشعبية التي غابت كثيرًا»[1].

بينما تشير الحالة رقم (11) «إنني أشرت من قبل ذلك إلى أن المؤسسات غير الرسمية هي المجتمع المدني الذي يشارك في الإنتاج والملكية، لكن المجتمع المدني الآن وحقوق الإنسان والجمعيات الخيرية معظمها ممولة من الخارج، وعدم وجود مجتمع مدني عندنا الآن هو لأن المجتمع المدني ولد في نظام برجوازي، وأعطى له حقوقه كبرجوازيه كنظام تنافسي، وما دام النظام العالمي برجوازي لازم نبقى كده؛ لأن النظام العالمي عايز كده، ولازم نعرف أن العالم الرأسمالي تنافسي، فلازم نقبل شروط المنافسة وندخل المنافسة، ومن غير ده فنحن محرومون من التنمية، ومحكوم علينا بالتخلف والتبعية الشاملة.

وفي النظام البرجوازي المأمول ها يبقى هناك مؤسسات كبيرة منافسة، وإنه ها يكون لكل مؤسسة من هذه المؤسسات المثقف بتاعها، وتحسم هذه المناقشات في الانتخابات، إحنا في فترة ما بعد الحداثة؛ يعني ليس هناك قيم ثابتة، واكتشفوا أن القيم أوهام، فالفترة هذه صعبة، فهي عبارة عن كشف أوهام القيم، فتلاقي كل ما هو حقيقي ومحترم ويقيني، وما هو ثابت ينظر إليه باحتقار وازدراء وسخرية، وستأخذ فترة على كده وخاصة فترة ما بعد الحداثة، فترة كشف أوهام وازدراء، وبعدين إيه اللي ها يحصل أنا مش عارف. يعني دور المثقف الآن مجهول في ظل هذه التحولات، حتى المجتمع المدني كما شرحنا مش ها يحصل إلا بعد الدخول في تجربة التنمية التنافسية»[2].

---

(1) الحالة رقم (14) س. ف.

(2) الحالة رقم (11) ص. ق.

بينما تشير الحالة رقم (9) «أن دور المجتمع المدني ومؤسسات الدولة في العدالة، وكذلك دور المثقف مرهون بالتحول الديموقراطي، مرهون بالبرلمان بالقوانين بوجود الدستور، مرهون بالتنظيم الحزبي، ولو لاحظت كما أشرنا سابقًا أن معظم المثقفين قبل الثورة جاءوا من المجتمع المدني المتمثل في أحزاب ما قبل الثورة، ومن خلال التجربة الثقافية اللي كانت موجودة مثل مكرم عبيد، النحاس باشا، هيكل، العقاد، طه حسين، وبالتالي فعلى المثقفين أن يدافعوا ويتشبثوا بحريتهم، برغم إنهم محاطون بحصار من كافة الجهات والأجهزة الرسمية التي تقف ضد تكوين المجتمع المدني، وخير مثال على دور المثقفين هو موقفهم الأخير من قانون الصحافة، فهو موقف مشرف وأتمنى أن يتكرر في قضايا العدالة وقضايا أخرى مهمة في مجتمعنا، وكما أشرنا عند حديثنا عن الديموقراطية إنه فيه مثقفون للأسف الدولة مشغلاهم علشان كده لا دور حقيقي للمثقفين إلا لما يكون لهم مؤسسة خاصة، يعني يبقى عندهم دار نشر ونقابات حقيقية وحرية تعبير، وهو ده المجتمع المدني الحقيقي»[1].

(3) التيار الإسلامي:

اتفق معظم أصحاب هذا التيار على أن الدولة تعطي الشرعية للأحزاب الإسلامية، وتحجب الشرعية عن الوجود الحقيقي في الشارع حيث تشير الحالة رقم (17) «المجتمع المدني كما أشرنا بيضرب من خلال النقابات ونوادي أعضاء هيئة التدريس، وكل هذه المؤسسات بيفرض عليها ضغط، والأحزاب السياسية ما لهاش دور بالذات في برامج العدالة الاجتماعية؛ لأن الأحزاب خرابات موجودة في المقرات، مفيش حاجة اسمها حزب في مقر وكلها أحزاب بلا جماهير حقيقية، وفيه تأثير طبعًا من التيار الإسلامي أو الفصيلة العنيفة، واستحوذت فعلًا على الجماهير المختلفة وفعلًا نجحوا في تنفيذ سياسات في العدالة أفضل من الحكومة.

وده راجع لأن الدولة تراجعت وأصبح عند الناس مشكلة، فكان لازم الفصيل ده يحل محل الدولة، ورأيي أن كل اللي عملوه حل مشكلات الإنسان الفقير اللي عايز يتعالج وعايز يسكن، شوف دورهم أيام الزلزال كان أكثر حيوية من الدولة. والدولة ساعتها اتحركت علشان تعرف التيار ده إنها موجودة وما تفقدش شرعيتها نهائيًا، ولازم الجماعات يبقى لها تأثير، وأنا اعتقد

(1) الحالة رقم (9) أ. ح.

أن تأثيرها ها يصب في السياسية بعد كده؛ لأنها بدأت بحل مشاكل الجماهير، والجماهير مش عايزة حاجة من اللي بيحكمها إلا حل مشاكلها الملحة.

واللي بيعمله التيار ده هي دية السياسية، مش السياسية إنني أقعد على قهوة ريش أو أروح الأتيليه. وأنا أرى أن المثقف الإسلامي سيفرض وجوده وتأثيره بقدر ما يحقق النظام المؤسس بالنسبة له؛ لأن هذا هو طوق النجاة، وبدون مؤسسات ها ينعدم دور المثقف، ويصبح ضعيفًا، وأنا هنا أتكلم عن المثقف الذي يؤمن بالقضية الوطنية من أي فكر مش مهم؛ لأنني أثق أن لو حدث مؤسسة تجمع المثقفين، فسيحدث تواصل بين مختلف التيارات، والتيار الذي سيكون له قدرة على التأثير سيكون له الغلبة بس في شكل مؤسس»[1].

وتشير الحالة رقم (19) «طبعًا الدولة ليها أدوار بشكل رسمي في مسألة التنمية والعدالة الاجتماعية؛ لأنها مسئولة عن كل إنسان داخل حدود هذا الوطن، وطبعًا كما أشرنا سلفًا أن أدوار المؤسسات غير الرسمية والمجتمع المدني متوقف على الديموقراطية (الشورى بمفهومنا)؛ لأن هذه المؤسسات غير الرسمية مقيدة بقانون اسمه لقانون 32 لسنة 1964 الذي يتيح لأي اثنين إنهم يفرضوا حراسة على أي مؤسسة في الدنيا أو جمعية خيرية أو دينية أو نقابة مهنية، كل ده للأسف حسب نص قانون خاضع لمؤسسات الدولة، بطريقة رقابة الجهاز المركزي طريقة فرض الحراسة عليها من القضاء المخترق.

فتبقى المفاتيح في النهاية مع هؤلاء الحكام الذين هم أعداء في الواقع للديموقراطية، فالمستقبل غامض وخطر جدًا للأسف؛ لأن البديل هو عبارة عن انقلابات عنيفة لا نعرف مصيرها؛ لأنه للأسف لا وجود للدولة الآن، ولا دور لها سوى أنها دولة قمعية فقط، فالقمع له حدود وسوف ينتهي. وطبعًا الناس في ظل هذه الأوضاع أيضًا بتقهر نفسها بتكيفها المميت مع أوضاع الفقر والاستغلال والمرض، وتقتل نفسها وإرادتها، وتتحول تدريجيًا إلى حيوانات غير سياسية.

والناس الآن أصبحوا مستعدين لأي تغيير، ويبحثوا عن التغيير بأي شكل، وخاصة في ظل عدو مهيمن ومخترق ومتغلغل في كل شبر من البلد، ورأيي أن الأمريكان واليهود هم الوحيدون

(1) الحالة رقم (17) م. ع.

القادرون على أن يحدثوا تغييرًا محسوبًا في مصر؛ لأنهم هم الذين يملكون المعلومات، وديه الخطورة التي تواجه الشعب والمثقفين بصفة عامة، لأننا كمثقفين لا نملك ولا نعرف معلومات حقيقية، وللأسف فمؤسساتنا نايمة ومش عارفة أي معلومات عن أي حاجة في مصر للأسف اللي يعرف اليهود والأمريكان»[1].

بينما تشير الحالة رقم (20) «أن المجتمع المدني الحقيقي هو الأوقاف، فالأوقاف هي المجتمع المدني الحقيقي في مصر، والمؤسسات الصغيرة كانت هي نواة هذا المجتمع وأساسه إلى أن جاءت السلطة كمؤسسة رسمية وضربت كل ده وانتهت إلى سلطة مركزية تعطي الإشارة لكل الناس، وأنا أشك في قدرة التيارات الأخرى إنها تعمل مجتمع مدني، المؤهل لكده فقط هو التيار الإسلامي المرشح بقوة لعمل مجتمع مدني عن طريق الأوقاف مرة أخرى، وإذا لم يحدث المجتمع المدني بشكل طبيعي ها نجد العنف سوف يستقطب الناس؛ لذلك فغياب المجتمع المدني بيلغي التفكير والحوار والحركة الجماهيرية، ودور المثقفين هنا توليد الأشياء، عمل مشاريع سياسية بشيء من الإبداع، لكن مثقفي اليوم سواء داخل أحزاب أو خارجها عندهم نوع من نمطية التفكير وصوتها عالي أكثر من النظام وتأثيرها ضعيف جدًا وللغاية»[2].

وتشير الحالة رقم (16) «بدون ما تتحرك النقابات والجمعيات الخيرية وبقوة، فلن يوجد مجتمع مدني؛ لأن السلطة تؤمم كل هذه المؤسسات، وتصادر الحياة السياسية والمجتمع والحياة الاجتماعية، وبالتالي فالجماهير فقدت الأمل في التغيير إلى الأفضل، ومن هنا كان العنف هو البديل والوجه غير المشروع، وللأسف هو البديل المطروح. فالسلطة قابضة على العقل العام فأي استقلال يكون مكلفًا.

ومع هذا مصر فيها مثقفين مستقلين، إما إنهم حافظوا على استقلالهم وحاولوا أن يسيروا بالتوازي مع السلطة، وإما إنهم اضطروا للاشتباك مع السلطة، فحصل تعتيم عليهم، وبعضهم تجاوز التعتيم لأنه كبر فعلًا زي «هيكل»، وبعضهم وضع في ظلمات فرضت عليه وأصيب بالإحباط واليأس، وده «جمال حمدان» أحد المثقفين اللي استقل فسحبت منه الأضواء، فظل

(1) الحالة رقم (19) س. ع.

(2) الحالة رقم (20) ع. م.

محبطًا طول عمره لم يذكره أحد إلا لما مات، وأنا عايز أقول إن العنف ولد لأن الدولة هيمنت على السياسة والإعلام والثقافة، والدولة أصبحت جسم هائل يملك القدرة على تزييف مثقفيه، يلمع ناس ويطفئ ناس ويحول ناس إلى عملاء، وأصبح فيها قدرات ممكن تغنيك في أن تتحول إلى مليونير، وكل شرائح المثقفين دول موجودون الشرفاء، الأتباع، المنافقين، المستقلين، المعارضين والدولة تهيمن وتسيطر»[1].

وتشير الحالة رقم (18) «الكلام اللي قلناه عن دور المجتمع المدني في الديموقراطية هو نفس الدور في العدالة، الهدف مش العدالة ولا الديموقراطية، الهدف أو المشكلة هو أن المجتمع المدني لا نراه منعكسًا في حركة اجتماعية سياسية نشطة؛ بسبب غياب هذه المؤسسات التي توجهه، حيث لا يمكن أن تقوم الأحزاب السياسية مثلًا بدورها مع انعدام المجتمع المدني؛ فالأسلوب الذي تدار به الحياة السياسية في مصر هو أسلوب شمولى، ومن هنا فهي تابعة لأنها تتكون بعد موافقة الدولة التي تصدر القوانين، وتمنع الأحزاب والمجتمع المدني من أي دور حقيقي.

فالأحزاب محرومة من حق المشاركة الفعالة، والدولة جففت ينابيع الأحزاب وده المأزق الحقيقي للتقدم السياسي والاجتماعي في مصر؛ لذلك لم يبقَ أمامنا إلا العودة لخصوصيتنا الإسلامية؛ فالمثقف المخلص الوفي هو المثقف الملتزم بتراثه الإسلامي زي الصينيين لما يقولوا الكونفوشيه هي الأساس، فخصوصيتنا هي الإسلام ومن يريد أن يجرد تطلعه إلى المستقبل، ومن يريد أن يجرد هدفه في بناء نهضة اللي عاي يجرد ده من أصوله الإسلامية التي شكلت قيمنا وأعرافنا وقوانيننا وطريقة حكمنا على الأمور، يبقى مفيش شك إنه بيتكلم كلام فارغ، ولم ينتهي الأمر بمشروعه إلا لنوع من أنواع التبعية الغربية للغرب وسيأخذ مساوئه مش خبراته، حتى مثل هذا النموذج الذي هو مجرد تقليد، لا يمكن أن يقدم ويطور الأمة»[2].

(1) الحالة رقم (16) ف. هـ.

(2) الحالة رقم (18) ع. ح.

مناقشة ختامية وتحليلية

أدى التفاوت الطبقي والاجتماعي، وكذا غياب العدالة منذ السبعينيات إلى محاولة خلق المجتمع المدني، من جمعيات أهلية وأحزاب سياسية ونقابات وجمعيات ذات طابع خيري أو ديني بالإضافة لجمعيات علمية، هذا بالإضافة للمؤسسات المرتبطة بالمساجد والكنائس التي يتم استخدامها لممارسة الأنشطة الاجتماعية والسياسية، وتتمثل السمة الأساسية للمجتمع المدني في مدى احترام العقيدة والفكر من جانب السلطة السياسية من جهة والمواطنين من جهة أخرى، وقد لاحظنا من خلال العمل الميداني ودراسة الحالات السابقة وجود اتجاهات أيديولوجية متنوعة الرؤية الإسلامية والناصرية، والماركسية والليبرالية، قد انعكست أفكارها وتصوراتها من خلال المقابلات، وأيضًا من خلال متابعتنا لهم عبر الصحف والكتب والمصادر العلمية المختلفة.

واتضح لنا أن ثمة حدودًا للتعبير العام من خلال أعمالهم الفكرية. ومن خلال المقابلات الميدانية لشعورهم بأن أي كتابات ضد الدين الإسلامي بصفة خاصة ستتم مصادرتها (كما فعل الأزهر مع نجيب محفوظ وكذلك لويس عوض) الذين خضعوا للرقابة. ويتم تدعيم ذلك من خلال المدافعين عن الحل الإسلامي لمشكلات المجتمع، وقد اتفقت معظم الحالات وخصوصًا من التيار الماركسي والليبرالي على أن وضع هذه الجماعات المتطرفة بجانب المؤسسات الدينية الرسمية المتمثلة في الرقابة سيستمر ويتزايد وخصوصًا إذا ما استمرت الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي أفرزتها.

وأشاروا أيضًا إلى أن الحكومة المصرية وخصوصًا منذ عهد السادات وضعت طائفة من القوانين المقيدة للحريات والمقيدة لممارسة المواطنين لحقوقهم، هذا بالإضافة لقوانين الطوارئ التي تعطي للدولة الحق في اتخاذ أي إجراءات تهدد بل وتنسف المجتمع المدني من أصله، ومن هذه القوانين التي تقيد ممارسة أي حزب أو جمعية لنشاطها هو تسجيل هذه الجمعيات بشكل رسمي، حيث يمنع أي حزب بيتأسس على أُسس دينية أو عقائدية أو يدعي انتماءه لطبقة معينة أو يدعو إلى أيديولوجية إلحادية، كما يمنع أي حزب يعارض بشكل صريح سلطة الدولة، كذلك يمنع نشاط المواطنين الذين يتقدمون للحصول على ترخيص جديد لحزب جديد قبل الموافقة على إنشاء هذا الحزب.

كما اشترط أن تقوم الأحزاب الموجودة بإبلاغ لجنة الأحزاب السياسية التي يهيمن عليها الحزب الوطني بأي شكل من الأشكال النشاط أو الاتصال بالأحزاب السياسية الأجنبية، وكذلك استبعاد بعض الأفراد من قوائم الترشيح سواء داخل الأحزاب أو في الانتخابات العامة إلا بعد موافقة المدعي العام الاشتراكي، كذلك تحد السلطات أنشطة التنظيمات المهنية أو النقابات أو الأحزاب السياسية قبل الحصول على ترخيص قبل عقد المؤتمرات الشعبية.

ومع ذلك حسب ما تشير بعض الحالات، فإن عددًا من هذه التنظيمات يدخل في علاقات إيجابية مع الحكومة بهدف الاحتفاظ بعلاقة ما بالحكومة كطريقة لضمان الحصول على دعمها ورضاها اللازم للتعيين في مناصب معينة أو الحصول على تسهيلات وخدمات لأعضاء نقاباتهم، وتشير معظم حالات التيارين الليبرالي والماركسي إلى أن الجماعات الإسلامية نجحت في استخدام المساجد والصحف ودور النشر والأحزاب السياسية والنقابات لمعارضة الدولة، وتأمل في تغيير النظام الاجتماعي من خلال الاستيلاء على مؤسسات المجتمع، حيث إن الحركة الإسلامية في مصر تُعد من أكثر الحركات الفاعلة داخل المجتمع المدني.

فقد نجح التيار الإسلامي في الفوز بأغلب المقاعد داخل النقابات المهنية، مما أدى إلى سعي العديد من الأحزاب السياسية إلى التحالف مع هذه الجماعات (حزب العمل والوفد والأحرار)، ورغم ذلك أشارت معظم الحالات إلى أن المجتمع المدني لا يتوافر في مصر؛ لأن الدولة تهمش دور هذه الجمعيات والنقابات، وكذلك الأحزاب السياسية.

وكان من نتيجة غياب هذه المؤسسات أن اختفت قضية العدالة الاجتماعية تمامًا من فكر السلطة السياسية، وكان من جراء هذا في تصور المثقفين العنف والتطرف والإرهاب؛ لأن الذين يمارسون هذا العنف هم شباب مصري محبط لم يحصل على حقه في الحياة، ويعيش في أحياء فقيرة وأحياء عشوائية داخل حزام الفقر، وافتقار هذه الأحياء لأدنى الخدمات العامة. ولم يكن هناك البديل أمام هذا الشباب سوى اختيار العنف كوسيلة لتحقيق أحلامه في ظل غيبة الدولة على حل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، مما أدى إلى عدم الرضا بين شباب الطبقات الوسطى والطبقات الفقيرة (وهذا ما يبرر اتفاق جميع الحالات بمختلف

التيارات الفكرية على أن الحقبة الناصرية قد حققت العدالة الاجتماعية بشكل فعال غابت معه هذه المظاهر العنيفة والإرهابية).

ترتبط هذه المصادر حسب الدراسة الميدانية أشد الارتباط بالتحولات الاقتصادية والإصلاح الاقتصادي المزعوم منذ السبعينيات، رغم أن الحكومة تعي أن الإصلاح الاقتصادي يفرض تضحيات على المصريين على المدى القريب، كما نعي أن مزيدًا من الديموقراطية السياسية في ظل هذه الظروف سوف يكون لصالح بعض فصائل المعارضة من الحركة الإسلامية؛ لذلك فإنها تقوم بتعبئة المؤسسات الدينية الرسمية إلى جانبها لكي تفوت الفرصة على ادعاء الجماعات الدينية بأنها وحدها المعنية بمصلحة الدين والقيم الدينية.

وفي ظل ذلك تقوم الحكومة بتدعيم قدرتها في الضبط السياسي من خلال إدخال تعديلات تشريعية وقانونية جديدة، لكن سياسة الإصلاح الاقتصادي لن تمكنها من الخروج من مأزقها، بل سوف تزيد حسب تعبير معظم الحالات من التوترات الاجتماعية التي مكنت الجماعات الإسلامية من كسب المؤيدين على نطاق واسع من الشباب ذوي الأصول الطبقية الوسطى والدنيا، وبالتالي فإن القيود التي تفرضها الحكومة على مؤسسات المجتمع المدني ستستمر إن لم تتزايد، ولن تسلم من ذلك أية مؤسسة من مؤسسات المجتمع المدني (النقابات، الأحزاب، الجمعيات العلمية) وفي ظل ظروف كهذه، فلا يمكن تصور مستقبل المجتمع المدني، بل ستكون هناك أزمات كثيرة.

ليس ثمة شك في أن تنافس وتزايد دور وفاعلية مؤسسات المجتمع المدني والمؤسسات الأهلية (غير الرسمية) في تنفيذ مشروعات لخدمة الطبقات الدنيا والفقيرة مثل (المستوصفات الملحقة بالمساجد، وفصول التقوية، وبعض الخدمات الأخرى) التي تلبي الاحتياجات الأساسية لهذه الطبقات، يعد مؤشرًا لغياب دور الدولة والمؤسسات الرسمية لتحقيق ذلك. ومن ثم فإن تنامي التيارات الدينية خلال الثمانينيات والنصف الأول من التسعينيات يعبر بشكل واضح عن أن هذه الجماعات على اختلاف انتماءاتها وتوجهاتها السياسية والفكرية تحتل مكانة مهمة ومؤثرة لدى الطبقات الفقيرة (الريفية والحضرية على حد سواء)، ومن ثم فإنها تشكل قوة مؤثرة من خلال ما تقدمه من خدمات مختلفة لإشباع الحاجات الأساسية لهذه الطبقات.

فالخدمات التي تقدمها تتميز بانخفاض أسعارها بشكل يتفق ومستويات المعيشة والدخول المحدودة لهذه الطبقات، وكذلك فنحن نرى أن ثمة علاقة واضحة بين تنامي دور مؤسسات المجتمع المدني، وبين تراجع المؤسسات الحكومية الرسمية، وبخاصة في مجال الحالة الاجتماعية وتوزيع فرص الحياة على مستوى المجتمع بشكل عام، وعلى مستوى الطبقات الفقيرة محدودة الدخل بصفة خاصة.

الأمر الذي ينعكس بشكل مباشر أو غير مباشر على قيم الولاء والانتماء، وبخاصة بين أبناء الطبقات الفقيرة، ونحن نرى أن استمرار تراجع الدولة في تبني وتنفيذ سياسات وإجراءات للحد من التفاوت الطبقي من جانب، وتنفيذ سياسات تستهدف العدالة الاجتماعية وتوزيع فرص الحياة، سوف يؤدي إلى استمرار فاعلية وتأثير مؤسسات المجتمع المدني من ناحية، وتنامي الجماعات الدينية على اختلاف توجهاتها وانتماءاتها من ناحية أخرى، وما تعكسه هذه الجماعات من أنماط سلوكية منحرفة (التطرف والعنف والإرهاب) تؤثر بشكل واضح على خطط وبرامج ومشروعات التنمية الاجتماعية والاقتصادية.

(*) وهنا نسأل ما الحل؟ هل نعتمد على التيار الإسلامي ووجهة نظره؟ أم نعتمد على التصورات الليبرالية ؟أم ننضم مع الماركسيين في تأييد الدولة لضرب التيار الإسلامي؟ إننا نتصور للأسف الشديد أن كل هذه التيارات الفكرية تعبر عن واقع اقتصادي اجتماعي وسياسي متخلف وشديد التعقيد؛ فلسنا من وجهة نظرنا في حاجة لكل هذه الخيارات، سواء كانت إسلامية أو ليبرالية أو ماركسية.

ولكن القضية هي أن كل هذه المناقشات والاختلافات حول قضية العدالة مناقشات عبثية؛ لأن كل التيارات الفكرية التي تناولناها لم تصل إلى مساحة اتفاق جوهري حول قضية العدالة، وكلها سعت للخلاف ولم تسع لتقديم حل للقضية، رغم أنها من الممكن أن تتفق على حل، ثم تتصارع بعد ذلك حول أسس هذا الحل. فقد وضح أن هناك انقسامًا كبيرًا في النخبة المثقفة، فليس هناك أدنى اتفاق حول قضية العدالة، وهذا يرجع في تصورنا إلى أن كل التيارات الفكرية السابقة تنظر في أمجادها، وتعيد إنتاج خلافات قديمة وصراعات قد دفنت حول سياسات معينة قبل الثورة أو الستينيات أو السبعينيات، رغم أن القضية المثار الجدل

حولها في التسعينيات وبدايات القرن الحادي والعشرين. وعند مناقشتنا لهذه التيارات سنجد مثلًا أن دعاة السلطة الإسلاميين ليس لديهم أي برنامج مطروح أو مخطط فكري إستراتيجي يمكن الاعتماد عليه كبديل للنماذج الموجودة.

وعند سؤالنا لمعظم مفكري هذا التيار كيف يمكن أن تضعوا مخططًا لتشغيل خمسة ملايين شاب متعطلين عن العمل؟ لم يجد أن القضية مطروحة أصلًا عندهم، وبعبارة أخرى ماذا تفعلون للحد من الفقر المتزايد والبطالة بين الشباب؟ كانت الإجابة ليست سوى طرح أفكار لا يمكن أن تتسق ومتغيرات دولية وعالمية تعتمد على التكنولوجيا الحديثة والتقنيات العلمية أكثر من اعتمادها على الفكر السلفي المتخلف الذي يتنافى مع الروح العصرية والعقلية كأدوات تنموية حديثة لا يمكن أن ينهض المجتمع أو يتطور بدونها.

(*) وقد تيقنت وأدركت بصفتي سوسيولوجي أنه من خلال مقبلاتي لمعظم المثقفين للتعرف على آرائهم واتجاهاتهم حول هذه القضية أنني أمام مناظرات بين تيارات فكرية هدفها الأول والأخير هو الاختلافات الدوجماطيقية.

فمعظم هذه التيارات تهرب إلى أمجاد الماضي السحيق التي ترى فيه أمجادها الفكرية، فالتيار الإسلامي يهرب إلى الماضي حيث الملاذ ولا يطرحون إلا فكرة «الإسلام هو الحل» مجردة من أي تصور واقعي ملموس وحقيقي، حيث لا يوجد برنامج مطروح ولا استراتيجية يمكن الاعتماد عليها.

وهنا توجهت بسؤال لمعظم أصحاب هذا التيار: ماذا يفعل التيار الإسلامي في عدم احترام الوضع البحثي في مصر واحترام الأبحاث العلمية؟ ماذا يفعل التيار الإسلامي مع تحرير المرأة من قوانين الميراث؟ ماذا يفعل التيار الإسلامي مع الإنترنت والأقمار الصناعية والسماء المفتوحة؟ «فكانت كلها إجابات وتعاليم دينية عن فكرة الأمة والأوقاف والمال لله والحلال والحرام والعودة للحكم الإلهي والأحاديث النبوية الشريفة والأخذ بالشريعة الإسلامية والحرام بيِّن والحلال بيِّن ... إلخ».

وعندما توجهت بالسؤال للماركسيين لم يجدوا سبيلًا لحل قضية العدالة لاجتماعية إلا بالعودة للناصرية، والرجوع للستينيات والقوانين الاشتراكية والتأميمات وعودة القطاع العام

والدفاع عنه وعودة مجانية التعليم ... إلخ هذه السياسات، وعند سؤال الليبراليين وجدت أنهم ما زالوا يحلمون بليبرالية ما قبل لثورة وأمجادها، وعودة طلعت حرب وعبود باشا وعودة الملك والدستور، وكلها أحلام طوباوية. وديموقراطية ما قبل الثورة وزيادة الإنتاج وعدم تفتيت الملكية وزيادة الرقعة الزراعية، وعدم تحول الفائض للخارج ... إلخ.

والمتأمل في كل هذه السطور يجد في مناقشات المثقفين حول القضايا المصرية التي تخص الواقع والمجتمع قدرًا من عدم الاهتمام بحقيقة ومشكلات المجتمع وينصب اهتمامهم على صراعات ليس المجتمع طرفًا فيها، ويتعايشون في هذه القضايا ويتناسون المجتمع ومشكلاته تمامًا. والدليل على ذلك لم تحسم هذه الصراعات الفكرية حتى هذه اللحظة، فكان السؤال عن الديموقراطية في الخمسينيات والستينيات، وهو السؤال نفسه الآن، وكان السؤال عن الديموقراطية والعدالة في السبعينيات وهو السؤال نفسه. تستمر القضايا وتغيب الحلول الحاسمة الواقعية حول مشكلات وقضايا المجتمع العربي بصفة عامة والمجتمع المصري بصفة خاصة. ونحن هنا لا نطلق أحكامًا عامة بقدر ما هو تحليل لمواقف ورؤى المثقفين خلال سنة من العمل الميداني والمقابلات المفتوحة مع المبحوثين.

وما يعنينا هنا هو أنه كيف نأخذ بوجهات نظر المثقفين حول قضية العدالة، رغم تحيزهم الفكري لنظريات وتصورات بعينها. إننا نرى أنه رغم هذا التحيز يوجد تصورات دقيقة خرجت عن تحيزها لتتناول القضية بشكل أعمق وأوسع يمكن من خلالها أن نرفض نظريات بعينها ونقبل بتصورات حاولت أن تجمع بين كل الأُطر النظرية الفكرية لتصنيع نموذج يمكن الأخذ به. فقد كشفت بعض الحالات وبشكل تحليلي دقيق من كل التيارات الفكرية أنه يجب النظر لقضية العدالة الاجتماعية الآن بغض النظر عن البحث في الماضي البعيد أو القريب، ويمكننا من خلال هذه الحالات أن تكون نموذجًا وتحليلًا لوضع المجتمع المصري الآن على ضوء المتغيرات العالمية والإقليمية والمحلية.

والظاهرة اللافتة للنظر أن التيارات الثلاثة قد اتفق مثقفوها على أنه على الرغم من أن ثمة تغيرات شكلية شهدتها الدولة المصرية خلال المراحل السابقة وبخاصة منذ منتصف القرن الحالي، إلا أنها ما زالت تحتفظ بوظائفها وأدوارها التقليدية الموروثة والتي كانت تعكس

وتعبر عن أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية بكل ما تحمله من سمات وخصائص تتفق وطبيعة هذه الأنماط الإنتاجية من ناحية، وطبيعة التطور الاجتماعي خلال هذه المراحل التاريخية من ناحية أخرى.

ومن ثم، فإن الإشكالية التي تواجهها الدولة الآن تتمثل في كيفية الحفاظ على وظائفها التقليدية كدولة مركزية من جانب، وكيفية مواجهة التحولات العالمية والمجتمعية المحلية من جانب آخر. ولا شك أن هذه الازدواجية قد انعكست بشكل واضح على توجهاتها التنموية، ومن ثم موقفها من قضية العدالة لاجتماعية. حيث تراجع دورها وأصبحت عاجزة عن تحقيق أدنى إشباع للحاجات الأساسية للجماهير الفقيرة.

وأصبحت الدولة والمؤسسات الحكومية الرسمية الآن تواجه مشكلة على درجة عالية من الخطورة تتعلق بطرح الحلول المناسبة لمواجهة تنامي المناطق العشوائية بكل مشكلاتها البيئية والاجتماعية والثقافية والعمرانية، فإما أن تضع مخططًا لإزالة مثل هذه المناطق العشوائية من جذورها، ومن ثم ستواجه مشكلة أخرى تتعلق بنقص إمكانياتها لاستيعاب هذه الأحياء في مناطق أخرى، أو أن تنفذ خططًا لتطوير هذه المناطق العشوائية، وهذا يعني اعترافًا من جانبها بشرعية هذه المناطق، غير أن تطوير هذه المناطق وإمدادها بالخدمات الضرورية يعد مطلبًا يفوق كثيرًا الإمكانيات المادية لها، ومن ثم، فالأمر يحتاج إلى موقف من جانب الدولة لحل هذه الإشكالية والتي تعبر أصدق تعبير عن غياب العدالة الاجتماعية في هذه المناطق العشوائية التي تعاني من مشكلات حضرية وبيئية من جانب، ولكونها مزارع لإنتاج وإعادة إنتاج المجرمين والمنحرفين والمتطرفين الذين يعانون من ظروف سكنية وصحية وثقافية واقتصادية متدنية بالمقارنة بالسكان في الأحياء الأخرى، والراقية والتي قد لا تبعد كثيرًا عن هذه المناطق العشوائية الفقيرة والمتخلفة، مثال ذلك (منطقة عزبة الهجانة مقارنة بأحياء مدينة نصر، وأيضًا الدويقة ومنشأة ناصر ومدينة نصر ... وأحياء ومناطق أخرى كثيرة) تعبر عن الازدواجية وغياب العدالة الاجتماعية والتي تعكس بوضوح دور ووظيفة الدولة وتراجعها في مواجهة المؤسسات المحلية غير الرسمية (الأهلية).

بل وتعاني الدولة أشد المعاناة من أزمة الديون واختلال هياكلها الاقتصادية مع تغييب

كامل للمشاركة السياسية الفعالة وتغييب المجتمع المدني ودوره في مساعدة الدولة على إنجاز مهامها، ورغم هذا القمع السياسي، فإن الدولة تقوم بإجراءات من شأنها تعطيل قضية العدالة بما يهدد القانون الطبيعي لاستقرار الأنظمة السياسية، وهو عمل حراك اجتماعي يحفظ للدولة توازنها، لكن هذا لم يحدث، ومع تزايد هذه الإجراءات القمعية على المستوى السياسي، وتزايد تعطيل العدالة الاجتماعية بل ومحوها تمامًا.

فإن هناك آثارًا اجتماعية فادحة تعبر عن هذا التسلط والقمع؛ منها أعمال العنف والإرهاب والتطرف، لدرجة أن مدينة القاهرة تعيش وسط حزام من الفقر، مما يهدد هذا المجتمع، وهذا يعود بطبيعة الحال لغياب دور الدولة في التحول الرأسمالي، وغياب تشريعات العدالة الاجتماعية. ومع تزايد الفقر والأمية والمرض والبطالة سوف يزداد الكبت الجماعي لتصل إلى وضع قائم وصورة مظلمة من الحياة الاجتماعية تهدد استقرار المجتمع وتنميته، حيث إن الفقر والمسكن العشوائي وتخلي لدولة عن وظائفها الأساسية، وانسحابها منها وعجزها عن الفعل جعل التيار الديني الذي يقوم بتقديم بدائل وهمية للهروب من الواقع والإحساس بالظلم الاجتماعي، والإحساس بالقهر دلائل على غياب العدالة الاجتماعية في مجتمعنا.

وحتى تغيب الجماهير عن هذا الوعي تستخدم الدولة الخطاب الديني الرسمي والإعلام للسيطرة على الجماهير بتزييف وعيهم وتبرير التفاوتات الاجتماعية على أسس دينية وخرافية لتكرس الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، وتربط الأوضاع الاقتصادية والفقر بالمشيئة الإلهية والجنة المزعومة، وهذا يتم عبر وسائل الإعلام والتثقيف الرسمي والتي تكرس التفكير الخرافي في الثقافة السائدة.

هذا بالإضافة إلى تهميش دور المجتمع المدني والأحزاب السياسية والنقابات المهنية، وتهميش دور الثقافة والمثقفين، وحولت المثقفين إلى ذوات يعيشون عصور مجيدة بالنسبة لهم، وتحول معظمهم إلى التكنوقراط الذين ينفذون الأوامر، وغير مؤثرين في العمل العام أو ما نطلق عليهم مثقفي السلطة، وسيظل هذا الوضع على ما هو عليه.

ورغم ادعاء الدولة بتطبيق الليبرالية الاقتصادية وبرامج الإصلاح الاقتصادي، ولكنهم يتناسون أن الليبرالية الرأسمالية ارتبطت بمناخ ديموقراطي حقيقي ودور فعال للمؤسسات

الثقافية والمجتمع المدني وحقوق الإنسان، بينما عن عمد فإن التحولات الاقتصادية لدينا هي برامج يمكن تسميتها الإصلاح الاقتصادي بالديكتاتورية في الستينيات والخمسينيات، كانت العدالة منحة من ديكتاتور وفي السبعينيات هي غياب العدالة، وفرص الحياة مع وجود القهر والظلم الاجتماعي. إذن القضية هي إشكالية ديموقراطية في الأساس فلن تكون هناك عدالة في ظل هذه التحولات التي يصعب الفكاك منها بدون الإصلاح الدستوري.

وحجة أن الإصلاح الاقتصادي أولًا حجة واهية، فلا إصلاح اقتصادي حقيقيًا بدون إصلاح دستوري، وإذا لم يحدث هذا سيهدد الجماعات السياسية بالانقراض، فيجب أن يكون الإصلاح السياسي متوازيًا مع الإصلاح الاقتصادي، ولابد من تغيير الدستور المصري، وأن تتحول مصر إلى دولة برلمانية في ظل حريات حقيقية، وبدون هذا فسوف يتأزم الوضع اقتصاديًا وسياسيًا، وخصوصًا في ظل العنف والإرهاب.

والشيء الوحيد الذي سيقضي على العنف والإرهاب والجماعات الدينية المتطرفة هو إطلاق حرية المنافسة السياسية والحريات المدنية، وإعادة الدور التثقيفي للجمعيات العلمية والأهلية والمدنية. فالعدالة التي أتصورها هي وجود الحد الأدنى من حقوق الإنسان فيما يتصل بأمنه الذاتي لا يقهر ولا يسجن ولا يعتقل، حق الإنسان في العمل، حقه في حرية التعبير والرأي وحرية المشاركة، وكل هذا لا يمكن حدوثه في غياب الديموقراطية الاجتماعية حق الإنسان في الاختيار والديموقراطية السياسية حق الإنسان في التعبير والحرية.

وغياب الديموقراطية يجعل فرصتنا في الاختيار أمرًا صعبًا للغاية، لأنه من الواقعي أن نعترف أن الاقتصاد العالمي كله في يد عدد محدود من الشركات متعددة الجنسيات، وهذا معناه أن كل شيء يخضع للقيمة النقدية حتى العلاقات الأسرية كلها محسوبة بالنقد، فالرأسمالية تحول كل شيء إلى سلعة، وكل العلاقات الإنسانية ستصبح محسوبة بالنقد، والمجتمعات الفقيرة مثل مجتمعنا لن تتحمل، والمثال واضح في هجرة الأبناء وأسرهم، العنف، الإرهاب، التطرف، البطالة، الجريمة، وكلها مظاهر تعبر عن التفكك الاجتماعي.

وليس هناك خيار، فإما أن ننجح في عمل تنمية سريعة معقولة تسمح لنا بمكان نسبي على خريطة العالم في القرن القادم على مستوى الدول الغربية وإلا سوف ننهار. وليست الإشكالية

الآن ما هو النظام الذي سيوصلنا إلى التنمية هل هو اشتراكي أم رأسمالي أم إسلامي، ليست هذه هي القضية، بأي نظام لابد من إحداث تنمية شاملة، تكن مقوماتها التعليم والإنتاج والقدرة على التنافس وعمل ديموقراطية حقيقية، وحوار، فإن وضعنا سيكون أسوأ من وضع السودان المنقسم الآن لسبع قوميات مختلفة، وأيضًا لأديان مختلفة، ونسأل أيضًا أين وضع الصومال وزائير الآن، هناك العديد من الدول سوف تختفي في القرن القادم.

أما بالنسبة لمصر ومستقبلها، فإذا لم تحدث تنمية سريعة تعبر أزمة المجتمع العميقة من خلال مشاركة المثقفين والسلطة على حد سواء بدراسة جدية وعلاج جدي سوف تنهار؛ لأن القرن القادم ببساطة هو قرن آسيا والباسفيك، فليس لدينا أي شيء مضمون بشكل مستمر، فالسكان يتزايدون بمعدلات مرتفعة، والأرض محدودة والمياه محدودة، والصناعة أُهملت، والثقافة تراجعت، والدولة والمثقفون في غيبة واستهتار.

كم من المناقشات والمؤتمرات والحوارات دارت حول موضوع الخصخصة، ورغم ذلك لا محل لأي نتائج أو توصيات بالاهتمام من قبل الدولة، والعدالة لا يمكن أن تحدث بالقطاع الخاص وحده (فالاقتصاد في أي بلد لابد وأن يكون مختلطًا، أي أن ينهض القطاع العام بدور في تحقيق التنمية ويشاركه القطاع الخاص كذلك في تحقيقها)، والرأسمالية الحقيقية المنتجة تعرف ضرورة وجود القطاع العام، لأن الرأسمالية الوطنية لن تستطيع وحدها تحقيق تنمية، أما ترك الوضع كما هو عليه، فإن البديل هو العنف والفوضى والتطرف، تلك المظاهر التي ارتبط وجودها باستشراء الطبقة الطفيلية وثرائها الفاحش والاستفزازي مع إفقار مطلق لغالبية الجماهير التي تتفاقم أزماتها واليومية وتتدهور أوضاعها المعيشية بفعل التضخم وارتفاع الأسعار وتخلي الدولة عن وظائفها الأساسية.

(*) وبالتالي فنحن بعد هذا العرض نرى أنه إذا كانت الدولة تنتهج النهج الرأسمالي في التحول الاقتصادي، فإن هذا التحول لابد وأن يستند على دور فعال وقوى للدولة، بحيث تكون الدولة جهازًا لتحقيق العدل الاجتماعي من حيث الإبقاء على مؤسسات المجتمع المدني والجمعيات التعاونية التي تدعم الخدمات الاجتماعية الأساسية، وأن يكون القطاع العام جزءًا أساسيًا ومهمًا في عملية التنمية بجوار القطاع الخاص.

وقوة الدولة في هذا السياق وفي بداية القرن الحادي والعشرين معناها التخطيط الصحيح الذي يعتمد على التقدم العلمي والتكنولوجي والتطور الصناعي، إن التبعية أمر واقع والخروج منها يحتاج إلى جهد شاق وطويل وكبير، ولن يحدث ذلك بالشعارات والمؤتمرات والندوات بقدر ما يحدث بتطور التخطيط كما ذكرنا سلفًا بشكل علمي ورشيد، وأن تراعي كل المتغيرات فالديموقراطية هي السبيل الوحيد للعدالة الاجتماعية؛ لأن عدم وجود الديموقراطية يهدد انجازات التنمية في المستقبل، فالإصلاح الدستوري يجب أن يسير جنبًا إلى جنب مع الإصلاح الاقتصادي بمشاركة كل الفئات والطبقات؛ لأن من شأن ذلك أن يسمح بالاستقرار الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

(*) إن تحقيق العدالة الاجتماعية يتطلب التنسيق الواعي والهادف بين الدولة وأجهزتها ومؤسساتها الرسمية وبين المؤسسات الأهلية (المجتمع المدني)، وبينهما وبين القطاع الخاص. ومن ثم الاستفادة من الإمكانيات المتاحة في المجتمع لتحقيق هذا الهدف؛ فمؤسسات المجتمع المدني والقطاع الخاص لابد وأن تطرح مشروعات تنموية مشتركة من شأنها تقليل الفوارق الطبقية والتوزيع العادل لفرص الحياة، غير أن هذا الدور لا يجب أن ينفصل بحال من الأحوال عن إشراف الدولة، بحيث يمثل جزءًا من سياساتها وتوجهاتها التنموية.

وانطلاقًا مما سبق، فإننا نرى أن ثمة تداخلًا بين العوامل والمتغيرات المحلية من جانب والإقليمية والعالمية من جانب آخر، تلك العوامل التي تؤثر بشكل مباشر أو غير مباشر على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية، ومن ثم فإن أي تغيرات يشهدها المجتمع المصري على الصعيدين السياسي والاقتصادي تؤثر بشكل فعال على الصعيدين الأيديولوجي والثقافي، وهذا يعني أن ثمة علاقة بين الديموقراطية ومدى تحققها في الواقع وبين العدالة الاجتماعية على كافة مستوياتها. فضلًا عن أن أي تغيرات تطرأ على الصعيدين الاقتصادي والسياسي تحدث تغيرات على الصعيد الأيديولوجي والثقافي، ولما كانت قضية الأصالة والمعاصرة تشكل حيزًا كبيرًا على المستويين الفكري والسياسي خلال السنوات الأخيرة حيث ظهرت تيارات فكرية متباينة تعكس توجهات أيديولوجية معينة، كما تعكس انتماءات اجتماعية وسياسية مختلفة.

(*) فثمة فريق يرى ضرورة العودة إلى التراث السياسي الديني وفهمه والانطلاق منه إلى وضع وصياغة مشروع حضاري للمجتمع خلال المراحل القادمة، بينما يذهب فريق ثان إلى رفض الغوص في الماضي والتسليم بأننا في حاجة إلى الاندماج في النظام العالمي ومحاكاة النموذج الرأسمالي الغربي المتقدم. فإننا نجد فريقًا ثالثًا يرى ضرورة فهم التراث الإسلامي وانتقاء ما يتناسب منه مع التطورات الحديثة التي يشهدها المجتمع كجزء من النظام العالمي، ومحاولة التوفيق بين ما هو معاصر وما هو تراث بالشكل الذي يتفق وخصوصية المجتمع المصري، وفي ضوء ذلك فإن قضية الأصالة والمعاصرة تفرض نفسها على الساحة الفكرية والسياسية ليس فقط على الصعيدين المحلي والإقليمي، ولكن أيضًا على الصعيد الدولي.

لذلك رأينا ضرورة التعرض لمفهوم وأبعاد هذه الظاهرة كما تعكسها التيارات الفكرية المتباينة التي تعبر عنها من خلال لقاءات مع نخبة من المثقفين المصريين تنتمي لهذه التيارات الفكرية المتباينة، ونحن نرى أنه لا يمكننا فهم هذه الظاهرة الفكرية والأيديولوجية بمعزل عن فهم السياق المجتمعي بصفة عامة والسياقين السياسي والاقتصادي بصفة خاصة.

الفصل الثامن

إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر المصري
جوانب الانفصال والتبادل

- تمهيد: حول إشكالية الأصالة والمعاصرة.
- أولاً: حول مفهوم الأصالة والمعاصرة عند التيارات الفكرية المختلفة.
- ثانياً: إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر المصري الأبعاد المحلية والعالمية.
- ثالثاً: تطور أشكال التعبير الديني غير الرسمي ودور المؤسسات الدينية الرسمية في تنمية الوعي الفكري والديني.
- رابعاً: التغلغل الثقافي وإشكالية الأصالة والمعاصرة والبحث عن نموذج حضاري: رؤية مستقبلية.
- خاتمة تحليلية.

الفصل الثامن

إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر المصري

جوانب الانفصال والتبادل

تمهيد حول إشكالية الأصالة والمعاصرة

تطرح قضية الأصالة والمعاصرة نفسها على ساحة الفكر العربي الحديث والمعاصر بصفة عامة، والفكر المصري بصفة خاصة. باعتبارها القضية الأولى والأساسية في إشكاليته، القضية الأكثر التصاقًا به وبمقوماته، ومضمونه، وأدواته وأساليب عمله.[1]

وبرغم ما تحقق للوطن عامة من تطورات بنائية كبروز فئات وطبقات جديدة، وإنشاء مؤسسات تشريعية وتنفيذية، فضلًا عن تطور التعليم ونمو كوادر ثقافية وفنية وإدارية، إلا أنها لم تخرج في ممارساتها العامة السياسية والاقتصادية والعسكرية عن الهيمنة الرأسمالية العالمية. وبرغم هذه التطورات التي شهدتها الأبنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية واندماجها في التقسيم الدولي للعمل، فإن تنميتها ظلت تنمية رأسمالية هامشية طُفيلية تابعة. وظلت تحتفظ داخل بنيتها الاجتماعية على كثير من ظواهر وسمات بنيتها السابقة على الرأسمالية كالعشائرية والقبلية وشبه الإقطاعية في غير ذلك.[2]

ولذلك، فإن تساؤلًا يطرح نفسه في هذا المجال مؤداه: لماذا تقدم الغرب وتأخر العرب؟ ما السبيل إلى اللحاق بركب الحضارة الحديثة والتخلص من التخلف والتبعية والقهر والاستبداد؟

---

(1) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة نقدية، الطبعة الثانية، دار الطليعة بيروت، 1985، ص 26.

(2) محمود أمين العالم، مفاهيم وقضايا إشكالية، مصدر سبق ذكره، ص 48 - 49.

هل يتحقق ذلك من خلال العودة إلى التراث (الأصالة) أو بالاندماج الكامل في الغرب والحضارة الحديثة (المعاصرة) ؟ أم بمحاولة التوفيق أو البحث عن طريق آخر جديد؟ ويتفرع عن هذا التساؤل التقليدي تساؤلات فرعية حديثة، أي تراث (أصالة) ؟ وأي معاصرة؟ وأي جديد؟

ولعلنا نجد اليوم امتدادًا لنفس التيارات أو الإجابات القديمة التي تعود إلى عصر النهضة كالتيار التوفيقي العقلاني الذي كان يمثله رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي، والتيار الديني السلفي، والذي تمثل في الحركة الوهابية والمهدية والسنوسية على اختلافها، والتيار القومي الليبرالي الذي كان يمثله فرح أنطون وسلامة موسى، ولكننا سنجد كذلك في الامتداد المعاصر لهذه التيارات والإجابات، اختلافات لا تغير من جوهر المدلولات العامة لهذه التيارات والإجابات، بل من الممكن أن نضيف إليها وتغنيها بكل ما أضافته السنوات المائة الأخيرة من خبرات وتجارب، على أن الوقوف عن بعض الملاحظات العامة حول أبرز هذه التيارات يعد أمرًا مهمًّا.[1]

ويعد التيار الديني أكثر التيارات الفكرية المعاصرة انتشارًا. غير أن انتشار هذا التيار وتفاقم شعبيته ليس نابعًا مما يضيفه أو يبدعه من دعوة فكرية أو قيمية، بقدر ما يعبر عن الأفكار والقيم الموجودة والسائدة بالفعل في حياة الشعب ووجد أنه الجماعي، تلك الأفكار التي يسعى هذا التيار إلى تنميتها وتغذيتها. ومن ثم فإنه يستمد شعبيته من خلال استناده إلى واقع ثقافة شعبية سائدة ومنتشرة بين الأوساط والمستويات الشعبية الفقيرة، حيث تقف هذه التيارات الدينية في مواجهة الأزمة التي تعاني منها الثقافات الموضوعية الأخرى التي تسعى وتتطلع للتغيير والتحديث، فضلًا عن الأزمة التي تعاني منها الجماهير الشعبية والفئات الوسطى بصفة عامة ليس فقط على المستويين الاقتصادي والاجتماعي، ولكن أيضًا على المستويين السياسي والأخلاقي.

ويضم هذا التيار عدة تيارات فرعية تتباين وجهات نظرها حول طبيعة السلطة والنظام، فثمة تيار ينطلق من ضرورة إلغاء حاكمية البشر والدعوة إلى إقامة الحاكمية الإلهية، حيث تتنوع المواقف حول هذه القضية الرئيسة من تكفير وتجهيل للسلطة دون المجتمع، أو تكفير

(1) غالي شكري: ديكتاتورية التخلف العربي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1994، ص 87 - 111.

وتجهيل السلطة والمجتمع معًا، ودعوة لإزالة هذه السلطة بحد السلاح، ويعبر هذا التيار عن تأثره بشكل واضح بفكر «سيد قطب» وأبرز التيارات الدينية التي تمثله (حركات الجهاد، والتكفير والهجرة).

وثمة تيار آخر يتسلح برؤية معتدلة ويكتفي بالدعوى لتطبيق الشريعة الإسلامية، ولا يدير ظهره للعصر والتحديث ويكتفي بالتكنولوجيا رافضًا ما وراءها من فكر وعلم وفلسفة ساعيًا إلى إقامة علم وفكر جديدين يرتكزان على أسس إسلامية، وهو ما نُطلق عليه تيار «السلفيين الجدد»، أما التيار الثالث فهو التيار الديني العقلاني المستنير ذو التوجه الوطني والقومي وله جذوره الشعبية العميقة، لكنه وما زال محدود التأثير والفاعلية في مجمل الحركة السياسية والاجتماعية السائدة.[1]

أما التيار الثاني فهو التيار الماركسي الذي ينهض على نقد الفكر العربي بصفة عامة ويرى في هذا الفكر البرجوازي التابع أزمة المجتمع العربي، وأن التخلف في هذا المجتمع مرتبط بطبيعة الأيديولوجيا السائدة المرتبطة بالبرجوازية التابعة، وأن هذه الطبقة هي التي تغيب التملك المعرفي لتراثنا ولواقعنا ولعصرنا، وأن هذا التملك المعرفي هو سبيلنا للتحرر والتغيير الثوري، أي يجب تغيير السلطة وإحلال سلطة جديدة تعبر عن طبقة اجتماعية جديدة هي الطبقة المنتجة في المجتمع «الطبقة العاملة»، وبالتالي فإن الخروج من المأزق يكمن في قضية السلطة وطبيعتها الطبقية. وفي حقيقة توجهاتها وممارساتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية.[2]

وفي مواجهة هذين التيارين ينقد «الجابري»[3] التيار الديني السلفي الذي يتخذ من الماضي

(1) محمود أمين: مفاهيم وقضايا إشكالية، مصدر سابق، ص 49 - 50.
مزيد من التفاصيل حول هذه التيارات، انظر:
- محمد عابد الجابري: إشكالية الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 1989، ص 9 - 16.
- سمير أمين، أزمة المجتمع العربي، دار المستقبل العربي، مصدر سابق، ص132-119 .
(2) سمير أمين أزمة المجتمع المصري، مصدر سابق، ص 51 - 52.
(3) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 38 - 41.
=

وخاصة التراث الديني محور إشاراته ومرجعيته الأيديولوجية التي تصل إلى حد التقديس. فهذا التيار يرفض الرؤية السلفية الجامدة، وينظر إلى التراث عامة نظرة تحليلية نقدية ويسميه «الجابري» التيار التاريخي النقدي، مشيرًا إلى أن التيار الديني ينهج منهجًا قياسيًا فقهيًا ثابتًا وجامدًا وهو قياس الغالب على الشاهد.

ولابد من تجاوز هذا النهج القياسي والقطيعة مع الاندماج في الحضارة العصرية، ولو أدى ذلك إلى فقدان هويتنا، ويذهب إلى أبعد من ذلك أن السبيل إلى الارتباط بالعصر وتحديد الفكر العربي هو التخلص من سلطة السلف، وسلطة القياس، وسلطة اللفظ في بنية العقل العربي، مما يجعل العقل العربي عقلًا مستقلًا بنفسه، متحررًا من المرجعية التراثية الإسلامية والمرجعية الأوروبية على السواء، ويرى الجابري ضرورة العودة لجوانب من التراث وخصوصًا الجوانب العقلية منه وتوظيفها. ويبرز التيار التوفيقي باعتباره أكثر وسطية، وهو ما يدعو إليه «زكي نجيب محمود» للتوفيق ما بين التراث (الأصالة) والمعاصرة وهو يرى أن التوفيقية هي سمة أساسية وجوهرية للعقل العربي كله قديمًا وحديثًا، وهي الدعوة الآن للتوفيق بين التراث الديني والعلم، بحيث نأخذ من التراث ما ينفعنا ونرفض منه ما لا ينفع ولا نفع فيه وعلى حد تعبيره نأخذ من التراث ما نستطيع تطبيقه تطبيقًا عمليًا اليوم، وكذلك الأمر من العصر والتحديث ننتقى منه ما ينفعنا.[1]

وفي تعارض مع هذه الرؤية يبرز تيار يمكن أن نُطلق عليه التيار الثقافي القومي الليبرالي، حيث يشير «برهان غليون»[2] في كتابه «اغتيال العقل» لماذا كان هناك تحديث ولم تكن هناك نهضة؟ وهو هنا يرجع هذا إلى سيادة العدالة العقلانية التي تنفي الحداثة الذاتية، فالنهضة كما يشير لا تتحقق بدون ذات حرة متحررة واثقة من قوتها، ومن هنا فمشكلة الثقافة هي المسألة الأولى من مسائل النهضة.

= انظر أيضًا: محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1990.

(1) زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، 1971، ص 6.

(2) برهان غليون: اغتيال العقل، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، القاهرة، 1990، ص 309 - 351.

انظر أيضًا:

- حليم بركات: المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي، مصدر سابق، ص 337 - 341.

فالنهضة عنده ليست إلا التوظيف التاريخي للشعور بالذاتية ولعاطفة الهوية، وتتزايد القدرة على استيعاب الأسس العميقة للحضارة بازدياد وقلة الحافز القومي والشعور بالاعتزاز الثقافي. وإن إخفاق العقل العربي وإخفاق تحرره قد نجم- على حد تعبيره- عن إهمال قطاعات الثقافة الكبرى والأساسية لصالح ما أسميناه بالتعليم العقلاني والعلمي، فهذه الحداثة العقلانية هي كما يقول تغريب وتبعية وتقليد. على أنه يرفض الحداثة التغريبية وأطروحاتها، ويرفض كذلك أطروحات الأصولية السلفية، والهدف عنده هو تحرير العقل من الأطروحتين، ليس إقصاءً للعلم أو إقصاءً للتراث، وإنما إطلاق العقل من كل قيد، وتوسيع دائرة النقاش والحوار العقلي. إن أي سياسة ثقافية على حد قوله تقوم على فرض أيديولوجية على العقل معاصرة كانت أو تراثية، تقتل الحوار. فالسياسة الوحيدة المنتجة في تقديره هي حرية الثقافة وفتح مناطق حرة للثقافة.[1]

مما سبق يمكننا أن نصنف المواقف السابقة إزاء الأصالة والمعاصرة إلى ثلاثة مواقف رئيسة، مواقف معاصرة تدعو إلى تبني النموذج الغربي المعاصر، بوصفه نموذجًا للعصر كله، أي النموذج الذي يفرض نفسه تاريخيًّا كصيغة حضارية للحاضر والمستقبل، ومواقف سلفية تدعو إلى استعادة النموذج العربي الإسلامي كما كان قبل الانحراف والانحطاط، محاولة تشييد نموذج عربي إسلامي يحاكي النموذج القديم في الوقت الذي لم يقدم فيه حلوله الخاصة لمستجدات العصر، ومواقف انتقائية تدعو إلى الأخذ بأحسن ما في النموذجين معًا والتوفيق بينهما في صيغة واحدة تتوافر لها الأصالة والمعاصرة معًا.

إن تحليلًا لرؤى المثقفين المصريين حول هذه القضايا والمواقف الفكرية تجاه قضية الأصالة والمعاصرة سيحسم لنا كثيرًا من هذه الاختلافات النظرية، ويحسم قضيتنا، هل هي أصالة؟ أم هي معاصرة؟ وكيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها. فكيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حر في عصرنا هذا، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة.

(1) برهان غليون: اغتيال العقل، مصدر سابق، ص 309 - 356.

أولًا: حول مفهوم الأصالة والمعاصرة عند التيارات الفكرية المختلفة

(1) التيار الماركسي:

ثمة اختلافات بين أصحاب هذا التيار حول مفهوم الأصالة والمعاصرة، وكلها اختلافات تعبر عن تباين وجهات النظر داخل التيار الفكري الواحد، حيث تشير الحالة رقم (1) «أن مشكلة العرب هي التوفيق بين الأصالة والمعاصرة وعلى الإنسان العربي أن يحافظ على هويته، وأن يكون إنسانًا متقدمًا ويعيش في عصره في اللحظة نفسها. والحقيقة أود عند تحديد المفهوم أن أبدأ بعدة نقاط ومسائل خاصة بهذه القضية:

أولًا: أن هناك مبادئ تحكمنا، وأولها: أن الحضارة حية ما دامت تفوز معارف معرفية جديدة، وإذا كفت عن هذا الإنتاج فسوف تنطوي على نفسها وتتراجع وتفقد وظيفتها كطرف عامل مع الحضارات الأخرى، هذه قاعدة عامة، والدليل على ذلك أنه قد اندثرت عدة حضارات، ولا نعلم عنها إلا القليل ولم يدرسها التاريخ، بل كانت محل اهتمام جماعة الأثنوجرافيين، إذن الحضارة ليست ما تركه لنا السلف.

ثانيًا: وما تركه لنا السلف يجب أن نميز فيه بين قرون الازدهار في الحضارة العربية الإسلامية وهي الخمسة قرون الأولى الثانية للهجرة وبين سنوات الانطواء والشعوذة والأساطير والتخلف والخرافات والتفكير اللاعقلاني ... إلخ، فنحن ما زلنا نتباهى ونتغنى وندرس أسباب الازدهار. وفي الحقيقة لم ندرس لماذا توقف هذا الازدهار ولماذ رجعنا للخلف وسبقتنا باقي الحضارات؟

ثالثًا: الأمر الثالث: أن التقدم لا يمكن أن يكون مجرد محاكاة لطرف آخر؛ وذلك لسبب بسيط وهو أن ربنا قد خص القرود بالقدرة على المحاكاة، ولكنه ميز الإنسان بالتفكير وبالعقل، فلا يمكن أن يكون هدفي أن أُصبح فرنسيًّا مثلًا أو أمريكيًّا، وإذا كان هذا ممكنا على أساس فردي، فإنه لا يمكن على أساس مجتمعي وأن نُمحي شخصيتنا بالكامل، هذا هدف مرفوض بشكل عام، إذن مثل ما نرفض السلفية نرفض أيضًا ما نسميه الغربنة، فمن المستحيل أن نعود للوراء، ومن المستحيل القفز على الحضارات الأخرى».[1]

(1) الحالة رقم (1) أ. ع.

بينما تشير الحالة رقم (2) «أن الأصالة جزئت، فنحن نستخدمها لتبرير ذاتنا، فليست الأصالة هي الالتزام بما جرى، ولكن توظيف ما جري وحدث لتبرير أن يكون لنا موقف، والمعاصرة فنحن عاجزون عن أن نكون جزءًا من المعاصرة، وبحكم عجزنا في أن نكون جزءًا من المعاصرة ننشد إلى ثقافتنا وماضينا وهنا نحاول أن نحتج على المعاصرة»[1].

بينما تؤكد الحالة رقم (3) «مفيش حاجة اسمها أصالة ومعاصرة، فليس هناك معاصرة بلا أصالة ولا أصالة بلا معاصرة، حكاية أننا نعمل ضدين ونخلق حاجتين ضد بعض ده تخلف؛ لأنك علشان تبقى مثقف ومعاصر لازم تبقى مثقف أصيل، وعلشان تبقى مثقف معاصر لازم يبقى عندك أصول وتراث، إذن علشان تبقى معاصر لابد أن تكون أصيل لابد أنك تبني على شيء، فالحضارة العريقة قامت على الاثنين. مثلًا أنت احتفظت بتراثك العربي والإسلامي، واستوعبت حضارة اليونان والإغريق والفلسفة الإغريقية والقانون الروماني. فإحنا دلوقتي كجيل عربي مثقف لازم نعرف إن أساسنا التراث العربي الإسلامي المسيحي هو ده أساسنا ولنا حضارتنا الفرعونية واليونانية ... إلخ.

فلابد أن نكون منفتحين على العالم، وعندنا أصل نبني عليه ونستمد قوتنا منه؛ «فغاندي» كان له قول مأثور في هذا يقول لابد أن نفتح كل النوافذ لكي يدخل أي هواء نقي ينعشنا ولا يقلعنا. يعني لازم يكون عندي أساس ثابت التراث؛ لأن خلفي 2000 سنة من الحضارات أستطيع مواجهة الحضارة الجديدة من مركز قوي، ومهمة المثقفين أن يعيدوا اكتشاف تراثهم، وعليهم أن يغربلوه؛ لأن مش كل التراث كويس ونستوعب منه ما هو مفيد وننقيه ثم ننفتح على التيارات الأخرى»[2].

بينما تشير الحالة رقم (4) «الأصالة والمعاصرة ثنائية ملتبسة بما يُسمى بالوافد والموروث، وستجد هذه الثنائية منذ أيام الطهطاوي، إنه كان عايز يأخذ من الغرب ما يحقق به التقدم ويراعي التراث وخصوصية الأنا، وهي علاقة بين الأنا والآخر وخصوصية الأنا في غير عزلة عن الآخر وخاصة لا تجعلك تابع مطلق للآخر، ولا تعزلك عنه في نفس الوقت، ولا تجعلك استمرارًا بليدًا للماضي.

(1) الحالة رقم (2) م. أ.
(2) الحالة رقم (3) م. ع.

وكان فكر الطهطاوي العقلاني نحن نبني الوطن في ثلاثة حاجات الفكر والحرية والمصنع، لكن لا شك أنا أرى أن التحديث فُرض علينا من الخارج، وأزعم أن القرن الثامن عشر كان نقطة تحول في مصر، وكان هناك ديناميكيات للتطوير من الداخل عمر مكرم ينتسب لهذه المرحلة في صراعه مع محمد علي، وكانت هناك برجوازية جديدة، وأزعم أن الحملة الفرنسية لم توقظ الثقافة المصرية كما تصور البعض على العكس أنا في رأيي أنها أسكتت الأصوات الداخلية والأصيلة في المجتمع المصري»[1].

بينما تشير الحالة رقم (5) «الأصالة والمعاصرة هي ببساطة العلاقة بين الموروث والوافد أو العلاقة بين العرب وأوروبا والإسلام والأفكار الحديثة التي جاءت بها الثورات الليبرالية في أوروبا ابتداء من الثورة الفرنسية، أما من جهة أنها إشكالية فهي إشكالية قائمة وثابتة والخطأ في معالجتها عند العرب والمصريين خطأ ثابت تاريخيًّا، والنهاردة نتحدث عن الجماعات الإسلامية والأصولية التي تسب البشر ليل نهار واعتبرت كل ما هو علماني هو كافر فده مظهر من مظاهر هذه الإشكالية»[2].

بينما تشير الحالة رقم (6) «أن الأصالة والمعاصرة قضية مفتعلة، وأنا لا أرى تعارض بين أن أكون جزءًا من العصر وبين أن أحتفظ بتقاليدي والتراث، وأنا بصفة خاصة من الداعين للعودة إلى الجذور في الفن الأدبي»[3].

وتشير الحالة رقم (7) «الأصالة والمعاصرة تعبير أكل الدهر عليه وشرب، والأصالة أن يكون عندك تراث والمعاصرة أن تكون جزءًا من العصر، وأنا شايف إنه مفيش مشكلة، كل واحد فينا بداخله تراثه وفي نفس الوقت عصري»[4].

وتشير الحالة رقم (8) «أنا أرى أن الأصالة والمعاصرة هي ازدواج بين حاجتين، إنه يبقى لك ارتباط بالثقافة الغربية والإنسانية بشكل عام والثقافة العربية، وأنا أرى أن هذه مقابلة

(1) الحالة رقم (4) م. أ.
(2) الحالة رقم (5) ص. ع.
(3) الحالة رقم (6) ج. غ.
(4) الحالة رقم (7) ي. ق.

مفتعلة، ولازم تبقى واعية بها القوى المستنيرة في المجتمع المصري؛ لأنك ببساطة بتخاطب جمهور أنت عايزه يتغير، فلابد من أن تلتصق بثقافته لتستطيع إنك توصل أفكارك»[1].

(2) التيار الليبرالي:

إن ثمة اتفاقًا بين المثقفين من أصحاب التيار الليبرالي حول قضية الأصالة والمعاصرة من حيث مفهومها وأبعادها وجوانبها المختلفة، حيث تشير الحالة رقم (9) «أنا ملاحظ أولًا أن المقابلة بين الأصالة والمعاصرة واعتبار أن الأصالة هي نقيض للمعاصرة، أو أن الأصالة لابد وأن تكتمل بالمعاصرة؛ لأنها ناقصة يعني أنهم طرفان متقابلين هذا غير صحيح؛ لأن الأصالة ليست طرفًا نقيضًا للمعاصرة؛ لأنني أتصور أن الأصيل ممكن يبقى قديم، وممكن يبقى معاصر في نفس الوقت، يعني فعلان من الأفعال التي نأتيها في عصرنا الحاضر إحداهما يمكن أن يعتبر أصيل إذا توافرت فيه شروط الأصالة، والآخر يمكن أن يكون معاصرًا، ولكنه غير أصيل، وكذلك الأمر بالنسبة للمعاصرة أن المعاصرة كذلك ممكن تبقى تنتمي لهذا العصر دون أن تلبي حاجة من حاجاته، وبالتالي لا تتميز بالأصالة والعبرة أولًا بتلبية حاجات جوهرية إذا كان هناك حلول مقترحة سواء كانت حلول عملية أو فكرية تحل مشاكل حقيقية تنير الطريق، تساعد على التنمية، تساعدنا على إنشاء علاقات قوية مع العالم تتميز بالفهم والإدراك علاقات فعالة؛ لأنها ستبقى مفيدة»[2].

وتتفق الحالة رقم (10) مع الحالة رقم (9) «في أن إشكالية الأصالة والمعاصرة إشكالية مفتعلة وغير صحيحة، والتناقض اللي بيقام عادة بين الطرفين تناقض عاجز وغير طبيعي؛ لسبب بسيط وهو أننا لو تعرفنا على فكرة الأصالة ذاتها هانلاقيها ترجمة أن تكون حقيقيًا في كونيتك وشخصيتك لست مقلدًا لأحد قبلك. أنت تبدع مسارك وطريقك هذا هو المفهوم الذي يتم تداوله عند إطلاق كلمة الأصالة، ولا يراد منه شيء آخر وهو الارتباط الجديد بالأشكال الماضوية من الحياة والتفكير.

فإذن فيه مغالطة في هذا المصطلح واضحة منذ البداية، أما المعاصرة مفهومها أوضح

(1) الحالة رقم (8) أ. ن.
(2) الحالة رقم (9) أ. ح.

ولا لبس فيه؛ لأنها تعني ببساطة أن تعيش حياتك بكل معطياتها بكل تحولاتها بكل مقتضياتها في العالم الذي يحيط بك بمتغيراته المادية والمعنوية، إن تكون على الإيقاع ذاته للعصر الذي نعيش فيه، ومن هنا يمكن أن نطرح أسئلة للتشكيك في الإشكالية. هل بوسعك ألا تنتمي إلى ماضيك؟ هذا ليس في مقدور أي إنسان، لكن كل ما يحتاجه الإنسان هو قوى واعية وإرادة عظمى لتجاوز هذا الماضي والتكيف مع متطلبات الحاضر والمستقبل؛ لأننا مغرقون في بنيات غيبية ومغرقون في التفكير الميتافيزيقي؛ لكي نتحول إلى أن نمتلك نهجًا علميًّا في التفكير معاصرًا، ويجعلنا قادرين على مواجهة التحديات وإبداع إنتاجنا المعرفي والمادي ولا يأتي هذا عفوًا، فإذن الجهد الحقيقي على مستوى الفرد وعلى المستوى الجماعي هو في كيفية تحديث حياتنا وعقليتنا وثقافتنا وأدوات إنتاجنا لكي تكون متواءمة مع منطق العالم المعاصر المعتمد على العلم والإنتاج.[1] إنها في تصوري دعوى المعاصرة.

بينما تشير الحالة رقم (13) «قضية الأصالة والمعاصرة قضية مغلوطة، لأن كيف يمكن ألا تكون معاصرًا، فأنت معاصر بكل المعاني رغم استخدامنا لكل التقنيات والتكنولوجيا دون فهمها، والأصالة أيضًا أنك وليد التراث جزء منك وتستطيع أن تأخذ من تراثك ما تراه مناسبًا انطلاقًا من مبدأ أن كل إنسان يصنع تراثه بمعنى التركيز والاختيار والانتقاء للجانب المُضيء. وأنا اعتقد أن هناك آراء للفقهاء والقدامى ما زالت تستخدمها كجوانب مُضيئة وفيه جوانب سلبية وغير متطورة، وأنا أعتقد أيضًا ليس هناك تعارض بين الأصالة والمعاصرة»[2].

وتشير الحالة رقم (15) «الحقيقة أنا لا أرغب الحديث في هذه القضية فهي مزيفة من الأصل، والمقصود بها تكبيل حركة التقدم؛ لأن الأصالة إذا كانت أصالة فعلًا فهي موجودة بدون الحديث عنها، أما المعاصرة فهي الشيء المطلوب وإن كانت في أصالتك العناصر القادرة على أن تعيش وتحيا مع العصر فستظل وسوف تبقى. أظن إن اليابانيين ما شغلوش نفسهم بالسؤال ده، وكل اللي فيه اليابان اليوم من تقدم ورخاء هو نتاج محصلة أصالتها وعصريتها، أما نحن عندنا هواية نطلع مصطلحات وشعارات الهدف منها تكبيل حركة التقدم»[3].

(1) الحالة رقم (10) ص. ف.
(2) الحالة رقم (13) أ. خ.
(3) الحالة رقم (15) ب. ط.

بينما تؤكد الحالة رقم (11) «أنا أرى أن استخدام الكثير من الاصطلاحات هو تعبير عن الإفلاس، وأصبحت مثل تداول العملة المعدنية. هناك لا يقل عن مائة مؤتمر للهوية ده إفلاس في حد مش عارف هويته، تعريف الهوية العلمي «هو ما تصنع» فالأصالة والمعاصرة والانشغال بها يعبر عن حالة إفلاس من هذا الإفلاس عندما صك المصطلح «زكي نجيب محمود» أول واحد استخدمه، واستخدم المفهوم بأن الأصالة الأصل والقديم والمعاصرة هي الجديد. وهنا بدأ المثقفون يعبرون عن الإفلاس مرة أخرى، وبدءوا يفكروا نأخذ إيه من زمان ونأخذ أيه من الجديد؛ فالقضية من أساسها تعبير عن تخريب وتدمير ثقافي»[1].

(3) التيار الإسلامي:

ثمة اتفاق عام عند التيار الإسلامي أن الأصالة هي الإسلام، وأن حضارتنا هي الإسلام، والمعاصرة هي مشروع آخر لحضارة أخرى غير الحضارة الإسلامية، حيث تشير الحالة رقم (17) «إلى أنه بغض النظر عن المصطلح، أنا بقول نقطة البداية: هل عالمنا حضارة واحدة أم حضارات؟ بناء على الإجابة يتحدد الموقف؛ فإذا قلنا العالم حضارات، وأن اليابان حضارة والصين حضارة، والهند حضارة والغرب حضارة؛ فالإسلام حضارة؛ معنى ذلك أن هناك تمايز بين الحضارات. والتمايز هو موقف وسطي لا هو الانغلاق والعزلة، ولا هو المماثلة والتشبيه والتقليد.

يعني إذن فيه مشترك إنساني عام بين كل الحضارات اللي هي العلوم الطبيعية العلوم اللي موضوعها لا يتغير، وبالتالي حقائقها وقوانينها لا تتغير، لكن دائمًا فيه قطاع تمايز فيه الحضارات؛ فكل حضارة يبقى لها بصمة اللي هي الثقافات، الآداب، الفنون العامة، الفلسفات، النظرة للكون المثل، كل حضارة لها بصمة تتميز في هذه القطاعات.

إذن هناك مشترك إنساني عام وفيه خصوصيات حضارية؛ فالأصالة هي الخصوصية الحضارية، فأنا بتكلم عن أصالتنا يعني إحنا حضارة متميزة، وإنه إذا كنا حضارات متعددة ومتميزة يبقى معناها إنه النهاردة ده لما نتكلم عن مشروع حضاري، عن مشروع نهضة، يبقى

(1) الحالة رقم (11) ص. ف.

أنا أقول أنا لست ضد الغرب، لكني لست الغرب، وهذا هو ما يطرح تحت قضية الأصالة والمعاصرة بتياراتها المختلفة.

وأنا عايز أقول إذا أردنا المعاصرة، فيجب أن تكون معاصرتنا -أي عصرنا- هو امتداد لتراثنا زي ما تراثنا انفتح على الحضارات الأخرى، لكن أخذ ورفض تمثل أشياء وهضمها ورفض أشياء يبقى برضه أيضًا ننفتح على العالم كله، لكن مع عرض كل شيء على معاييرنا المعيارية الإسلامية؛ يعني هذا مفهومي لموضوع الأصالة والمعاصرة»[1].

بينما تشير الحالة رقم (16) «أنا أرى أن المقصود بالأصالة هو القبض على جذورك التاريخية والاجتماعية والفكرية، أما المعاصرة هي التطلع للغة العصر، ورغم أن هذه تعبيرات مسكونة بأشياء كثيرة إيه هو العصر من العصر؛ يعني مين في العصر يعني أمريكا وأوروبا، وناس بتتكلم بتقول أن المعاصرة هي الأمركه، لكن أرى أن موضوع الأصالة والمعاصرة لا يسير منفصلًا عن التطور اللي حصل في المجتمع كله.

بمعنى أنا مقدرش أقول فيه نضوج فكري واجتهاد بينما البلد فيها ركود سياسي، يعني العقل السياسي في بلدنا معطل لا ينمو سياسيًا، إذن لا ينمو فكريًا ولا فقهيًا؛ ده معناه فيه خمول يعني مفيش إبداع لا في الفكر الديني ولا السياسي ولا الاجتماعي، فأنت عندك مشكلة تحديث في المجتمع، بس أنت عندك قبل كده مشكلة تعريف التحديث في إطار منظومتك القيمية بتاعتك، وبالتالي المشكلة الحقيقية مش في الأصالة والمعاصرة، المشكلة في المشروع ما هو مشروعك الوطني وغير واضح ما هو مشروعنا الوطني هنا القضية»[2].

بينما تشير الحالة رقم (19) «أنا رأيي أن الثنائيات الأصالة والمعاصرة، الحرية الاستبداد، الاقتصاد الموجه، الاقتصاد الحر، القومية والإسلام، القومية والدين كل هذه الثنائيات أنا رأيي أنها مصطنعة، ومش محليًا، بل كلها مستوردة من الخارج، هذه قضايا نشأت في مجتمعات غريبة عننا، ونُقلت إلينا عن طريق التبادل الثقافي مع الأوروبيين والغربيين، وأُثيرت بين المثقفين.

---

(1) الحالة رقم (17) م. ع.

(2) الحالة رقم (16) ف. هـ.

فإذن أنا أرى أنه إذا كانت العلمانية هاتلغي الدين إحنا مش عايزنها؛ لأن القضايا المستوردة أساس ليس لها تأثير على القرار ولا تطور الناس، القضايا الحقيقية التي تشغل الناس ذات شقين متعلق بحياتهم اليومية والمعيشية، الشق الثاني متعلق بعقيدتهم الكامن؛ لذلك أنا شايف إن القضية ليس فيها إشكال أصلًا، ولذلك أنا أؤكد أن كل هذه القضايا مصطنعة ومفتعلة، وأنا عايز أقول إن الشخص اللي بيقول أنا أصيل معناه يجدد من تراثه، يحييه، يصبح ندًا تجاه المعاصرة»[1].

بينما تشير الحالة رقم (20) «الأصالة في بداية الأمر يكون عندك أنت مسلماتك وليس مسلمات الآخر؛ فعادة أي منظومة فكرية تستند إلى ما يُسمى المسلمات، فالمسلمات بتاعتنا غربية؛ يعني زي مثلًا فكرة التقدم المادي هو الهدف من وجود الإنسان على الأرض. ده إحدى المسلمات الغربية هل تصلح لينا كمسلمة، ولا بعد ما شفنا مشاكل التقدم المادي في الغرب علينا أن إحنا نعيد التساؤل، وبالتالي يبقى عندنا مسلماتنا.

النقطة اللي إحنا طرحناها لابد أن يكون التراث بتاعنا سواء نأخذه بشكل ديني أو بشكل حضاري لابد من ذلك؛ لأن التراث عبارة عن مخزون يتجاوب يتفاعل فيه الإنسان مع بيئة تفاعله مع ذاته عبر آلاف من السنين، وأسقط كل هذا مسلمات الخارج، ودية مسألة تدل على ضيق الأفق والعجز الشديد، المعضلة الأساسية إذن هي أن هذه المنظومة العلمية التكنولوجية المسيطرة على العقل اللي ضروري التعامل معاها بشكل أو بآخر التعامل معها عن طريق تبنيها على الطريقة الغربية لا يؤدي إلى شيء؛ لأنها مسألة مش صحيحة، وهذه هي المعضلة إنه يجب أن نقبل على المنظومة الغربية من خلال هويتنا ومخزوننا الحضاري»[2].

بينما تشير الحالة رقم (18) «أن العصر ليس هو كل ما يحدث الآن عالم اليوم يتشكل من تقاليد كثيرة، فالغرب اليوم وبطبيعة الحال يتصور أن المعاصرة والحداثة تعني الغرب والمجتمع الغربي بطبيعة الحال، وأي عاقل لا ينبغي أن يقبل هذا الفرض؛ فالذي حدث في الغرب هو نوع من التفاعل بين التاريخ الغربي، وما استجد عليه من معطيات التقدم، ووفقًا لهذا التفاعل

---

(1) الحالة رقم (19) س. ع.

(2) الحالة رقم (20) ع. م.

نشأت الحضارة الغربية بالشكل الحالي، وأنه لكي أتفاعل مع متغيرات عصري بطريقة مستقلة، فلابد أن يكون هذا التفاعل مرتبط بتفاعل مقابل، ومكمل مع شخصي وأنا وتاريخي، أنا مع تراثي أنا، وهذا سيؤدي إلى نوع من المعاصرة تختلف مع نوع المعاصرة الغربية.

وهذا ما يحدث الآن في آسيا، وسيحدث أشكال مرضية كما حدث في الهند وكل شرق آسيا؛ فرغم أنهم يدعون لهذا، ويرون أنهم رغم تقدمهم الاقتصادي إلا إن المجتمع الآسيوي مقيد بتاريخ وأعراف يرون أنها أفضل من الأعراف التي قيدت أهل الغرب في مسعاهم للمستقبل. وبالتالي في منطقتنا تحديدًا الأصالة لها خصوصيتها ومعالمها الخاصة؛ إحنا خصوصيتنا الخاصة هي الإسلام لما تقول إننا وفيين مخلصين لماضينا وتراثنا نعني الإسلام؛ لأن الإسلام هو مشروع الأمة من تطوير وتقدم»[1].

ثانياً: إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر المصري: الأبعاد المحلية والعالمية

(1) التيار الماركسي:

إن ثمة اختلافات بين مثقفي التيار الماركسي حول طبيعة الظروف التي عملت على بروز إشكالية الأصالة والمعاصرة، حيث هناك من اعتبر الإشكالية على المستوى العالمي، ومنهم من اعتبرها إشكالية محلية في الأساس. حول هذه الاختلافات قد أشارت الحالة رقم (5) «بدأت إشكالية الأصالة والمعاصرة منذ احتكاك الحملة الفرنسية مع مصر، وبدأت منذ انتهاء العصور الوسطى ما بين أوروبا والعالم العربي والإسلامي، فهذا الاحتكاك خلق حالة من الدهشة، وحالة من حالات الرفض؛ لأنه اقترن في جانب منه بالغزو العسكري الذي يقوم به أتباع دين ليسوا هم من الدين الإسلامي، وبالتالي فكان لابد أن يأتي في ظل الغزو العسكري، وفي ظل قهر وتسلط عسكري، كان لابد وأن يخلق حالة من حالات الرفض.

ثم حدثت مرحلة أخرى وتطور آخر حصل في عهد «محمد علي»، وحدثت أيضًا في ظروف غير ملائمة؛ فالإمام «محمد عبده» كان يقول هذا كان زارعًا ماهرًا وصانعًا مقتدرًا

(1) الحالة رقم (18) ع. ح.

وقائدًا عسكريًا شجاعًا، ولكنه كان لروح مصر الحقيقة قاتلًا؛ لأن لم يترك رأسًا كانت تحمل كلما أنا إلا نفاها عن بدنه، هنا فالثورة القومية المصرية بدأت في ظل حكم فرد متسلط بصرف النظر عن إنه باني مصر الحديثة ومؤسسات مصر الحديثة، بصرف النظر عن هذا، فإن الظروف التي أحاطت ببناء الدولة المصرية الحديثة اتسمت بالبطش بالسلطة الفردية الغاشمة، والتسلط؛ فاعتمدت بدرجة كبيرة على تحديث المجتمع من خلال البعثات، فاتخلق جو آخر يجعل المعاصرة والحداثة مرتبطة بالبطش وبالتسلط.

الإشكالية استمرت بعد ذلك نتيجة لأحادية التعليم، ثم لثنائية التعليم؛ لأنه أصبح فيه تعليم ديني، وتعليم حديث، وده قال عليه عبد الناصر في فلسفة الثورة واحد متربي في مدارس أجنبية وواحد متربي في الأزهر، والفكرة اللي نادى بها طه حسين قبل كده اللي هي فكرة التوحيد القومي للمصريين بأن يكون هناك حد أدنى للمشاركات القومية، والإشكالية قائمة أيضًا على مشاكل التركيب والوضع الجغرافي التي تؤدي إلى فهم عكس القضية؛ سواء من حيث المعاصرين المحدثين أو من حيث الأصوليين؛ لأن التفكير الصوري والمنهج الصوري أن الأصالة تعني عدم المعاصرة، والمعاصرة تعني عدم الأصالة؛ بمعنى إننا نجد في داخل المتقفين، ولاحظت أنا ذلك بأن إما المثقفين معاصرين مائة في المائة أو يملكوا ثقافة أصولية مائة في المائة، وأنهم لا يحاولوا الجمع بين الاثنين.

الحاجة الثانية إنهم لا يعرفون شيئًا عن التاريخ الإسلامي والفكر الإسلامي بشكل كافي، ولا يحاولون حتى اكتشاف الجوانب المعاصرة أو الجوانب المادية في الإسلام. في الخمسينيات والستينيات كانت مثل هذه المسائل غائبة عن الاهتمام بالشكل الموجود فيه، برغم إنك أنت في نفس الوقت في عهد عبد الناصر إنه بدأ يركز على الفكرة الاشتراكية النابعة من تراثنا، أما السادات بدأ يتكلم عن العودة إلى أخلاق القرية وأصولنا والحاجات اللي زي ديه، هذه الأفكار أخذت شكل فيه جانب من المعاداة للمعاصرة، ودعوة محافظة ورجعية، وأخذت هذه الأشكال تمهد لخلق الثنائية القائمة دلوقتي، وأنا أرى أنها ثنائية سخيفة يمكن علاجها إذا ابتعدنا عن التعصب والجمود ورفض الآخر بمجرد إنه آخر، واحتكار الثوابت والمقدسات؛ لأنه نحن في حاجة إلى ما هو أصيل، وإلى ما هو معاصر، وفكرة إنه أنا أصيل وأبقى معاصر ده مراهقة فكرية لا تصلح لاقتحام القرن القادم»[1].

---

(1) الحالة رقم (5) ص. ع.

وفي نفس السياق تشير الحالة رقم (4) «أنا أزعم أن الحملة الفرنسية لم توقظ الثقافة المصرية كما تصور البعض، على العكس أنا في رأيي إنها أسكتت الأصوات الداخلية والأصيلة في المجتمع المصري والجذور الرأسمالية للإسلام. وأزعم مع احترامي الكبير للثورة الفرنسية إنها جاءت لتفرض علينا شكل التنمية بتاعتها، أما «محمد علي» عمل أيضًا تنمية، لكن كلها للجيش وللحرب والصناعة أساسًا صناعة حربية، حتى فتحة المدارس كان من أجل التوسع مش كتغير في البنية، بل قهر ما كان ينمو في المجتمع من أجل أن يحقق ما يريده هو بعقلية الغرب، فده كان ضد التحديث الحقيقي اللي معناه الأصلي أن آخذ من الغرب، لكن أُنمي الجذور.

لكن ما حدث هو تحديث من أعلى «سلطوي» أجهض التحديث الداخلي، والثورة العرابية كانت تعبر عن ذلك ضد الإنجليز وضد الخديوي، والتحديث على مر هذه الفترة كان براني ومرتبط بحداثة علوية حداثة النُخبة والصفوة، وما زال حتى الآن ولم يحدث تحديث من الداخل من أجل تحديث عميق، وأزعُم أن الفترة الناصرية وثورة ناصر كانت بداية محاولة تحقيق المعنى الحقيقي للربط بين الوافد والموروث؛ بمعنى إنها كانت فترة التعبير عن الداخل، خطط تنموية خاصة بالداخل، ولكن ظلت هذه الثنائية والصراع بين الأنا والآخر؛ لأنه لم يحدث تغيير جذري في المجتمع، ولم تحدث ثورة اجتماعية حقيقية.

و«لعبد الله العروي» معنى جميل في ذلك يقول: «إننا نندمج في الغرب في كل شيء، ولا يفرق بيننا إلا عبارات صوتنا «نحن نندمج ونفقد هويتنا، وكانت هناك محاولة من طه حسين وزكي نجيب محمود للتوفيق، ولكن لم ينظروا نظرة نقدية وعقلانية للتراث، ولم ينظروا للحداثة أيضًا بنفس المعنى، ومن المفروض أن يتم مركب جديد يعبر عن هويتنا الحقيقية وقيمنا الحقيقية، وهذا لا يأتي إلا بتحدث مجتمعي، وتنمية داخلية وإعادة تركيب البنية الاجتماعية»[1].

بينما تشير الحالة رقم (8) «نحن أمام واقع اجتماعي وسياسي يطرح قضية الثقافة القومية والثقافة الوافدة، ويطرح قضية التراث الإسلامي بمفاهيم متعددة، إحنا في مصر مجتمع غير متزمت مهما كانت الشواهد على غير ذلك، نحن شعب متدين غير متزمت،

(1) الحالة رقم (4) م. أ.

لكن أي محاولة للتغيير في مصر لا تضع في اعتبارها عنصر التناول المستنير للتراث الإسلامي، ومحاولة إعادة قراءته والتنقيب فيه برؤية مستنيرة من قبل مظاهره الإسلامية مش من خارجها محكوم عليها بالفشل؛ يعني تجاهل عنصر التراث الإسلامي مش صحيح، وغير ممكن أن تؤثر في الجماهير وتكسبها في برنامجك السياسي والاجتماعي والثقافي الذي تدعو إليه دون أن تعي أن هذا الجمهور متدين وله تراث لابد من دراسته بعمق مش بسطحية وبعمل اجتهاد نظري فيه.

وبهذا المعنى أعتقد أن جزءًا كبيرًا من عدم قدرة اليسار المصري على التواجد وسط الناس هو حالة الاغتراب الفظيع، واندماجنا في الثقافة الغربية وفي نفس الوقت لا نستطيع أن نأخذ من التراث شيء أو من التراث الإسلامي لجهلنا به، وهنا ظهر الازدواج بين الثقافة الغربية المعاصرة والثقافة العربية الإسلامية الأصالة»[1].

بينما تشير الحالة رقم (2) «حينما نتحدث عن الإشكالية، فأنا أقارن بين الدول الأوروبية والدول العربية، يعني اللي خلى فرنسا فرنسا أو أسبانيا هي أسبانيا إنهم بعد العصر الإقطاعي نشأت الأسواق والتجارة البرجوازية ونشأت بالأسواق الأوروبية في حدود معينة، جغرافية، البحر، المحيط، الجبال، إلى آخره. فاللغة تواجدت في إطار هذا.

فالأصل الأساسي هو وجود السوق المشتركة واللغة، وده مش موجود في العالم العربي ليه؛ لأن المساحات مترامية الأطراف من الصحراء، هذا بالإضافة إلى التقسيم على أيدي الاستعمار جزء إنجليزي، جزء فرنساوي، جزء أسباني، جزء إيطالي وده اللي خلى العرب ينظرون إلى الإسلام على إنه العنصر الأساسي في تشكيل الأمة العربية كنص مقدس، ومفيش نص مقدس في اللاتيني مثلًا. إذن القرآن هو الذي جمع العرب، وأيضًا كلغة واحدة مش العرق، ولا العرف، ولا اللون، ولا الاقتصاد، لكن تراث ثقافي حضاري ناتج من الدين والقرآن، هذا الدين جمع نوعين من الناس المتحدثين بالعربية، والذين أصبحوا مسلمين، ولكن بدون أن تبقى اللغة العربية، وعندما انهارت الدولة العثمانية في إسطنبول وجه أتاتورك الدعوة وأدخل نظام علماني خالص في أقليات العالم العربي، بالذات الشام اللي خافوا من صبغة إسلامية جديدة بعد الخلافة

(1) الحالة رقم (8) أ. ن.

تكون على حسابهم زي ما هم عانوا من الاضطهادات السابقة، وهي العثمانية، ومن هنا ظهرت هذه الإشكالية»[1].

بينما تشير الحالة رقم (1) «المشكلة ظهرت لأن الحضارة عندنا لم تجدد نفسها، وبالتالي تموت وتندثر، فالتجديد هو اكتساب القدرة على ابتكار حاجات محددة لتخلق الاستقلالية وتجعلك ندًّا بصفة مستمرة، وبالتالي تعرضنا للغزو؛ وذلك لضعف الوضع الاقتصادي والتكنولوجي والاجتماعي والثقافي؛ ذلك لأنني ضعيف. فنحن أهدرنا كل شيء يضعنا موضع القوة والاحترام، وبالتالي كان غزونا سهلًا، هذا بالإضافة إلى إنه مرتبط بعدم تقدير بلادنا للبحث العلمي ولا تقدير للعلماء، ولا يوجد مناخ ديموقراطي يسمح بالنمو والتقدم وفتح آفاق المستقبل، لذلك يصبح اللجوء إلى المعاصرة تعبيرًا عن عجزنا عن مواجهة التقدم التكنولوجي»[2].

(2) التيار الليبرالي:

أجمع أصحاب هذا التيار على أن الأصالة والمعاصرة قضية مغلوطة؛ لأنه كيف يمكن ألا نكون معاصرين، فنحن معاصرون بكل المعاني، والأصالة فنحن أولاد تراث، والتراث جزء منا، ونستطيع أن نأخذ من تراثنا ما نراه مناسبًا، انطلاقًا من مبدأ أن كل إنسان يصنع تراثه أي يختار الجانب المُضيء من هذا التراث، فما زالت هناك آراء من الفقهاء القدامى ما زلنا نستخدمها، وفي المقابل هناك جوانب سلبية وغير متطورة، لكن ليس هناك تعارض بين الأصالة والمعاصرة.

وبالتالي فعلاقتنا مع العالم هي علاقات فعالة؛ لأنها مفيدة، المهم إنها ما تبقاش مجرد معرفة نظرية، بل حلول عملية تساعدنا على التنمية والفهم والإدراك وهنا لا خلاف بين الأصالة والمعاصرة، بل بالعكس ستصبح هذه العلاقات معاصرة وأصيلة في نفس الوقت. فكل ما نحتاجه هو قوى واعية للعودة للماضي ونقده وتجاوزه؛ لنستطيع أن نتكيف مع متطلبات العصر والمستقبل والحاضر، ونحن لا يمكن أن نفتقد الهوية الأصالة؛ فالأصالة قدر لا فكاك منه وسقف لابد من وجوده، ولكن ينبغي أن نتملك نهجًا علميًا في التفكير معاصرًا ويجعلنا قادرين على مواجهة التحديات وإبداع إنتاجنا المعرفي.

(1) الحالة رقم (2) م. أ.
(2) الحالة رقم (1) أ. ع.

إذن فالجهد المطلوب هو كيفية تحديث حياتنا وعقليتنا وثقافتنا وأدوات إنتاجنا لكي تكون متلاءمة مع منطق العالم المعاصر المعتمد على العلم والإنتاج، وبالتالي فهذه قضية مفتعلة، وبالتالي البحث عن أسباب وجودها مش مطلب أساسي ولا يشغلنا؛ لأن الهدف من تفجير القضية هو اللعب بالمصطلحات والشعارات، الهدف منها تكبيل حركة المجتمع والرجوع إلى السلف بكل سلبياته ومنهجية تفكيره الخرافية والميتافيزيقية.

فالأصالة والمعاصرة هي عبارة في نظر البعض مجرد استخدام مصطلحات، وشارك للأسف في ذلك المثقفون، مائة مؤتمر عن الهوية، وهذا دليل على عجز مثقفينا على القدرة على الإنجاز الحقيقي فيبحثوا في صك مصطلحات الهدف، منها اللعب بالألفاظ والمصطلحات فقط وكل الكلام الذي يقال حول هذا الموضوع كلام فارغ لا يمت بصلة للقضية، وكل ما يقال عن هذه القضية عبارة عن اختراعات وخزعبلات مثقفين؛ لأنها قضية مفتعلة ومغلوطة»[1].

(3) التيار الإسلامي:

إن ثمة اتفاقًا بين أصحاب التيار الإسلامي على نقد المعاصرة والفكر الغربي، وأن البعض لا يرفض المزاوجة بين الأصالة والمعاصرة انطلاقًا من مبدأ الاقتناء الذي يناسب الإسلام ولا يتعارض معه، فتشير الحالة رقم (20) «إن العوامل التي ساهمت في بروز هذه الإشكالية هو نجاح النموذج الغربي على المستوى المادي المذهل، ونحن حينما ندرسه لا ندرس الجوانب المظلمة فيه على الإطلاق؛ فلم يكتب أحد عن علاقة الحروب العالمية الأولى والثانية لدرجة أن هناك في الغرب دراسات كان من المفروض أن نقوم بها نحن عن وجود علاقة مباشرة بين الإبادة والاستنارة، وهكذا فإحنا بنقوم بنقل الفكر الاستناري الوردي، ولم ندرس مشاكل الاستنارة عقيدة جديدة تمثل هدف الوطن. وبالتالي أصبحنا نقلد تقليد أعمى لا يساهم في تطور ملائم لمجتمعاتنا؛ لأنه للأسف لم يترسخ عند المثقفين المصريين أزمة الحضارة الغربية، وغير مدركين لأزمة هذه الحضارة، ولو أدرك المثقفون هذه الأزمة ها يرتفع الإبداع والفكر النقدي، وساعتها سندرك أيضًا الجانب غير الأخلاقي للتكنولوجيا الغربية، فالتكنولوجيات لا ضمير لها لا توجد داخل منظومة أخلاقية، فهل العلم قادر أن يخبرني ما هو الخير وما

(1) الحالات من رقم (9) إلى رقم (15).

هو الشر، فكيف نزاوج بين العلم والتكنولوجيا من جهة، والقيمة من جهة أخرى وهذه إشكالية»[1].

بينما تشير الحالة رقم (17) «لو حاولنا نبحث عن النهضة، فأنا لست ضد الغرب، لكني لست الغرب. وهذا هو ما يطرح تحت قضية الأصالة والمعاصرة بتياراتها المختلفة، وأنا ما أعنيه أن التحيز للأصالة يعني تحيزًا للمعاصرة بمعنى أن معاصرتنا امتداد لتراثنا زي ما تراثنا انفتح على الحضارات الأخرى. لكن أخذ ورفض تمثل أشياء وهضمها ورفض أشياء، يبقى برضه أيضًا أن ننفتح على العالم كله لكن مع عرض كل شيء على معاييرنا المعيارية الإسلامية وهذا هو المفروض»[2].

بينما تشير الحالة رقم (16) «أنا أرى إنه المهم جدًا لبناء أي مجتمع أن تعرف هويته ومرجعيته؛ لأن المرجعية هي الوعاء الذي يخرج منه المشروع، فأنا عايز أقول أنا عربي ومسلم، فتبقى مرجعيتي هي عروبتي وإسلامي، وسوف تجد مثلًا إن التيار الليبرالي بينازع؛ لأنه أضاف إلى المرجعية الوطنية المرجعية الأوروبية، التيار الماركسي أنكر المرجعية وهو يتمسح الآن في التيار الليبرالي، وبالتالي ظهرت الإشكالية وسط فكر هذه التيارات، لكن أنا عايز أقول لو كان في مناخ شورى كنا نقدر نختبر الناس، ونشوف هما عايزين إيه، إحنا اللى الآن مش عارفين الناس عايزة إيه.

كل واحد فينا بيقول أنا معبر حقيقي عن الناس، أنا التاريخ وأنا المستقبل، طيب أعطونا فرصة شفافية أنه نعرف مرة واحدة الناس مع مين، الليبراليين ولا مع الإسلاميين، ولا مع الماركسيين ولا الناصريين، وبالتالي التيارات ديه فجرت قضية الأصالة والمعاصرة دون حسمها، وأنا أرى أن حسم هذه القضية مرتبط بقضية الديموقراطية (الشورى)»[3].

بينما تشير الحالة رقم (18) «إلى أن قضية الأصالة والمعاصرة ليست قضية محلية أو إقليمية، بل هي أيضًا قضية عالمية ومطروحة في العالم كله، والمشكلة تتلخص إنه ليس بوضع أي واحد

---

(1) الحالة رقم (20) ع. م.

(2) الحالة رقم (17) م. ع.

(3) الحالة رقم (16) ف. هـ.

أصيل أن يقول: أنا أرفض الأصالة، ولكن ليس معنى ذلك أن أغمض العينين عن كل ما ورثته، لكن يجب أن تكون هناك قراءة نقدية وعقلية للماضي والمعاصرة؛ لأن العصر ليس هو كل ما يحدث، وليس كل التراث مفيد، لكن لابد أن نعرف أنها قضية عالمية، ولكن لكل منطقة أصالة لها خصوصيتها ومعالمها الخاصة، وكما أشرت إنه يجب أن نعرف أن خصوصيتنا الخاصة هي الإسلام، وعلينا أن نكون مخلصين لماضينا وتراثنا الإسلامي»[1].

بينما تشير الحالة رقم (19) «أنا شايف أن قضية الأصالة والمعاصرة ليس فيها إشكال أصلًا، وهي مفتعلة؛ لأن كل الدنيا تعيش المعاصرة غصب عنها، ومفيش حد في الدنيا الآن يستعمل أدوات وتكنولوجيا العصر، والذي يقطع نفسه عنها يقطع نفسه عن الدنيا، فكلنا عايشين عصرنا رغم أنفنا، لكن رغم عيشتنا هذه وارتباطنا بالمعاصرة، أيضا لنا ارتباط بالأصالة. والمشكلة جاءت أساسًا أن المسألة تحولت إلى فرق؛ فريق متشبث بالأصالة، والآخر متشبث بالغرب وعايز المعاصرة.

ورغم ذلك أنا أرى أن هذه القضية مفتعلة ومصطنعة ولا تشكل عندنا عبئًا، إحنا مثلًا عملنا مؤتمر الدين والقومية عام 1989، وكان أول لقاء بين التيار الديني والتيار القومي منذ الخمسينيات، وقلنا نحن التيار الديني كل ما في داخلنا، وكذلك القوميين قالوا كل ما في داخلهم، ووجدنا إن اللي في داخلنا زي اللي في داخلهم، وأن الصراع مالهوش أساس. وبعدين وقفنا ماذا نفعل بعد ذلك؟ وجدنا أننا نتكلم في قضايا غير مختلفين عليها؛ ولذلك أنا أؤكد أن كل قضايا الثنائيات والأصالة والمعاصرة كلها قضايا مصطنعة ومفتعلة، وأنا عايز أقول إن الشخص الي بيقول أنا أصيل معناه يجدد من تراثه يحيه، يصبح ندًا تجاه المعاصرة»[2].

---

(1) الحالة رقم (18) ع. ح.
(2) الحالة رقم (19) س. ع.

ثالثًا: تطور أشكال التعبير الديني غير الرسمي ودور المؤسسات الدينية في تنمية الوعي الفكري والديني

(1) التيار الماركسي:

إن ثمة تحليلات مختلفة داخل هذا التيار حول طبيعة وأشكال التعبير الديني الآن على المستوى العالمي والمستوى المحلي، حيث أشارت الحالة رقم (1) «إلى أن التعبير الديني عندنا متمثل في الإخوان المسلمين اللي عايزين يفعلوا كل شيء للوصول للحكم وخياراتهم الأساسية في الاقتصاد والاجتماع خيارات رأسمالية صرفة والقيادات الكبرى منهم رجال أعمال ومليونيرات ومعظم المفكرين منهم عايزين يعملوا حزب ديني إسلامي زي ما هو موجود بإيطاليا حزب مسيحي، لكن للأسف لما كان لهم 51 عضوًا في مجلس الشعب لم يأخذوا في موقف من الحكومة في المشكلات الاقتصادية والاجتماعية، بل كانوا يطالبون بتطبيق الشريعة الإسلامية فقط، بل كانوا يدافعون عن شركات توظيف الأموال، ولم يطرحوا أي برنامج لأن فعلًا لا يملكون برنامج؛ وللأسف الأمريكان فاهمين ده كويس ومستعدين لمساعدتهم في الوصول للحكم في مصر، والدليل زيارة حسن الترابي زعيم المتطرفين لمجلس الشيوخ في أمريكا، والدليل أيضًا أن كل الجماعات الإسلامية عايشه على كل الوسائل الغربية من سيارات وأسلحة حتى التفكير.

وأنا أعتبر هذه الجماعات أحزابًا تستخدم الدين للوصول إلى السلطة، والدليل على ذلك أن شباب الإخوان المسلمين ليس عندهم نظرية يحكم بها ولا يفهم أصلًا في الاقتصاد والسياسة والاجتماع، هؤلاء شباب باختصار محرومة من العمل. شباب أتعلم وأهله تعبوا عليه، ومش لاقيين ياكلوا عيش ولا قادرين على حل مشكلاتهم الأساسية؛ فطبيعي أن يكونوا ضعاف غير واعيين بالمرة؛ لأن قيادتهم من الإخوان يفسروا الدين على أهوائهم الشخصية، يأخذوا من الفقه الحاجات اللي تعجبهم فقط، وهم غير متأصلين في الفقه؛ لدرجة إننا نسمع تعبيرات شائعة فيما بينهم عن، وعن، وعن؛ فهم لم يقرءوا الكتب الأصيلة، وأنا أرى أن كل المشكلة تتلخص في أننا في مجتمع مأزوم، الناس عايزة تخرج من هذه الأزمة، فإنها تتخيل حاجات يمكن أن تؤدي إلى ذلك، ومشكلة الإسلاميين الذين يرفعون شعار الإسلام هو الحل أين هو الحل؟ لا

منهج ولا برنامج مطروح ولا إستراتيجية يمكن الاعتماد عليها كبديل للنماذج الموجودة، وأنا أقترح على هؤلاء أن يبدءوا بإجابة هذا السؤال:

كيف تسترد الحضارة العربية الإسلامية قدرتها على الإبداع؟ وهذا هو السؤال الجوهري اللي على الجماعات ديه إنها تجاوب عليه إذا أرادت أن تبقى وتستمر»[1].

بينما تشير الحالة رقم (2) «أنا أعتقد أن الموجة الإسلامية السلفية ها تكتسح عالميًّا، ونحن في بداية المطاف، والعملية سوف تزداد اتساعًا، وسوف تزيح كل الثقافات الأخرى بما فيها ثقافتنا، وما سيحدث هو الاحتكام للإسلام، ولكن في تصوري أن المعركة الحقيقية والكبيرة سوف تكون داخل الإسلام نفسه، يعني لا الناصرية ولا القومية ولا العلمانية ولا الليبرالية مدارس كفيلة بأن يكون لها دور رئيس، ها يكون لها دور ثانوي، اللعبة الأساسية سوف تكون داخل الإسلام بين مدرسة تتمسك وتتشبث بنظرة سلفية للإسلام، ومدرسة سوف تستعين باحتياجات المعركة.

وعلى ذلك، فالإسلام سوف ينهار إذا لم يتم إعادة قراءة الإسلام بما يلبي تحديات العصر، زي المسيحيين عملوا حاجات كثيرة، أنا اعتقد هذه هي المعركة القادمة في الأصالة والمعاصرة. والتيار الديني سوف يفرز نقيضه من داخله في إطار الإسلام، يعني ها يفرز نقيضه كمنهج مش ها يفرز نقيضه كمرجع، وأنا اللي خايف منه إن الدولة في محاربتها للأصوليين أن تقدم مغريات للمجددين وينتهي الأمر بإفسادهم، يعني المشكلة كيف يبرز إسلام متحلل من تعبيرات معوقة لملاءمة الإسلام لمقتضيات العصر دون أن يسقط فريسة ألاعيب الدولة، فالمطلوب مرجعية دينية أيديولوجية كفيلة بمساعدة مصر على النهوض في عصر بالغ الصعوبة»[2].

بينما تشير الحالة رقم (5) «أنا أرى أن الإخوان المسلمين عبارة عن اتجاه حركي مش فكري؛ «فحسن البنا» لم يكن مفكرًا بل كان قائدًا حركيًّا بهذا المعنى، وكان يتجنب عدم الدخول في مجادلات فكرية ودينية، عندما نقرأ مذكراته الدعوى والداعية تكشف إنه قائد حركه هدفه جمع المسلمين أكثر منه مُنظر أو مُجدد إسلامي، والمشكلة في الحركة الإسلامية منذ البداية حتى

(1) الحالة رقم (1) أ. ع.
(2) الحالة رقم (2) م. أ.

اليوم هي إنها حركة سياسية وليست حركة تجديد فكري أو الاثنين معًا، وهذه مشكلة كل التيارات السياسية في مصر، ومفيش أي شكل من أشكال الاجتهاد سواء كان الفكر أصول موروثة أو كان وافدًا.

فالفكر الموروث يحتاج لفهم عصري له، والفكر الوافد يحتاج عقل قومي لفهمه أن يسعى من أجل أن يجعله أكثر ملاءمة للظروف الموضوعية والخاصة للمجتمع، ولذلك فالحركة الإسلامية هي حركة، وفي مجرى هذه الحركة حدث صدام، وبحدوث الصدام ارتدت إلى التطرف، وبدأ البحث عن النصوص المهجورة والأقوال التي قيلت في ظروف خاصة من أجل إيجاد مبرر شرعي للتطرف والعنف والإرهاب؛ فبدل «ادعوا إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة» مثلًا وهذا قول موجود بالقرآن أخذوا منه. «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون»؛ فاختاروا نصوصًا دينية مقدسة، ودعوا لما هو مهجور والتعبير عن قلة أو ظرف خاص من أجل أن يبرروا موقف ناتج عن الثأر السياسي أو عن عنف استخدم ضدهم.

فحتى «سيد قطب» اللي هو مفكر راديكالي بالنسبة للمفكرين الإسلاميين كان أميل لليسار، وله كتاب عن الإسلام والرأسمالية قبل أن ينضم للإخوان المسلمين سنة 1951، وكان عنده أفكار متقدمة جدًا عن أفكار الإخوان المسلمين في ذلك الوقت، ولكن كونك بقى تأخذه كمفكر سياسي وتضربه وتقلعه هدومه وأمشيه على الأرض وأعذبه علشان طلع منشور، وأحكم عليه بعشرة سنوات سجن، حيث العنف الذي أدى إلى الارتداد للتوحش، ونفس الإشكالية الآن نحن في حاجة إلى تجديد الفكر العربي ما هو أصولي منها وما هو معاصر على أساس تجديد الفكر الإسلامي.

فالفكر الإسلامي كان ماشي في منحنى صاعد، فكان عندنا «الأفغاني» و«محمد عبده» إلى أعلى، لدرجة أن «محمد عبده» في بداية القرن فسر الملائكة والشياطين بنوازع الخير ونوازع الشر التي كشفت عنها دراسات علم النفس الحديث إلى مدى واسع جدًا في رحابه في الإسلام، والدعوة إليه بفكر ناجح ومستنير، لكن الصدام أدى في النهاية إلى التراجع الذي أدى إلى عدم تجديد الفكر الإسلامي وهو في حاجة الآن لعملية تجديد. فالحركة بدون فكر ومنهج واضح

تؤدي إلى وهم وسراب، وكذلك المعاصرين نفس المسألة، فلو أن التحديثيين وجدوا أصولية أمامهم حديثة وواعية ومعاصرة أصولية بها اجتهاد لما رفضوها بهذا العمق»[1].

بينما تؤكد الحالة رقم (8) «أن الظاهرة الدينية الآن والتعبير الديني أخذت أكبر من حجمها الآن بسبب غيبة الدولة المصرية، فهم فئات كونوا ثروات من دول الخليج أثناء هجراتهم في الفترة الناصرية، وارتبطوا بمشروعات وأنظمة خارجية، وهي الآن تنافس الدولة المصرية في المجالات المفروض تقوم بها الدولة مثل المستوصفات، المدارس، في إنجازات بيعملها الإخوان المسلمون.

شوف موقفهم في الزلزال، تعالى بقى شوف الدولة عملت إيه أمام إنجازات الإخوان؟ إن الظاهرة الدينية وأشكالها المختلفة أخذت أكبر من حجمها بفعل التدهور السياسي والاجتماعي في مصر، والذي أدى إلى غياب الدولة عن القيام بالأدوار اللي من المفروض القيام بها، هذا بالإضافة إلى غياب الديموقراطية والمعالجة الخطأ بالشكل الأمني أدى إلى تعاطف وتأييد من الشعب؛ لأن الجماهير شايفة إن الجماعات الإسلامية تأخذ بثأرهم من الحكومة التي تقمعهم، والجماعة الإسلامية هي اللي ترد للناس اعتبارهم من الحكومة التي تعمل على إذلالهم وتجويعهم وقمعهم.

لكنهم كجماعة تطمح في السلطة، فليس لديها برنامج واضح وصريح يمكن أن نفهمه أو نستوعبه، هذا بالإضافة لعامل آخر هو عمل على إبراز هذا التيار هو سيطرة وسائل الإعلام وتشويهها للمعارضة السياسية، وعدم السماح لها بالتأثير والإعلان عن نفسها للجماهير، حتى تستطيع الجماهير أن تختار من يمثلهم، لوكان هذا حدث كان أصبح التيار الديني مثل أي حزب. وكان بقى هناك صراع فكري وسياسي وكانت النتائج بالقطع سوف تكون أفضل»[2].

بينما تشير الحالة رقم (3) «أنا أتصور أن ظهور التيار السلفي بأشكاله المختلفة المتطرف منها والمعتدل يعبر عن عدم وجود حوار فكري في المجتمع؛ فلو كان هناك حوار بين التيارات الفكرية الماركسية الليبرالية والإسلامية، لكان الوضع أفضل من الآن، لكن للأسف وسائل

(1) الحالة رقم (5) ص. ع.
(2) الحالة رقم (8) أ. ن.

الإعلام ما هي إلا وسائل تعميه لا تخدم إلا النظام والحاكم، حيث يجب أن يتحول الإعلام إلى مناظرات يجب أن نرى من يؤيد ومن يعارض في كل القضايا حتى يمكن القضاء على التيارات المتزمتة والمتعصبة، فليس هناك حوار فكري بناء علشان كده الناس مش لاقيه حاجة تسمعها إلا شيوخ الجوامع المتخلفين أو الخطاب الديني الرسمي المتخلف أيضًا.

وفيه حاجتان في تصوري أديا لبروز الإرهاب والعنف، أولًا: غياب الحوار الفكري، ثانيًا: الفقر دول حاجتين أدوا للإرهاب، والإرهاب عبارة عن احتجاج بدون تقديم حلول، فمشكلة التيار الإسلامي ماعندهوش حلول حقيقية لمشكلات المجتمع، وكل خدمات التيار الإسلامي وصل إلى 2% من الناس مش كل الناس، وهذا التيار لعب على وتر الفوارق الطبقية واستطاع استخدامها جيدًا وسرق الضوء من التيارات الأخرى، رغم إنه لا يملك مشروعًا حضاريًا إطلاقًا والجماعات الإسلامية والإخوان منذ سنة 1928 وهما عايزين يستولوا على السلطة في مصر وركعوا تحت رجلين الملك فاروق وبعدين حاربوه بعد ذلك، ولهم تاريخ مع عبد الناصر، وأيضًا لهم تاريخ مع السادات، وبعدين قتلوه والآن مع حسني مبارك، فهم من سنة 1928 جربوا كل الطرق للاستيلاء على الحكم والشعب المصري رفضهم بالغريزة.

فالشعب المصري متدين بطبيعته، وبعدين الخدمات اللي قدموها حقيرة وضئيلة للغاية، التغيير الحقيقي أننا عايزين نظام صحي كامل، نظام اقتصادي وتعليمي، يعني خدماتهم شخصية وضئيلة ووهمية، وعلى الدولة أن تضع خطة تنمية حقيقية للناس، ويجب على الدولة مناقشة تخطيطها مع الناس؛ لأن عندنا مشروع تليفزيون تقدر تغير به الواقع الاجتماعي المتخلف، وعلشان يحصل ده لازم الدولة تطلق الحريات في كل مكان المدارس، الأحزاب، الجامعات، دور الصحف، فدور النظام اليوم أن يبني معارضة ديموقراطية مسئولة بالمشاركة مع المثقفين وإلا المستقبل سيكون مظلم وغير متوقع»[1].

بينما تشير الحالة رقم (7) «إلى أن مشكلة الأصولية الإسلامية أنها بلا مشروع حضاري تنموي، فالتعبير الذي يطلقوه أن الإسلام هو الحل تعبير مطاط ولا يعني شيئًا، الأولاد دول اللي أنا باشوفهم يهمهم حاجتين زجاجة الخمر إن شُربت، وجسد المرأة إن تعرى، والاثنين دول

(1) الحالة رقم (3) م.ع.

مفهمش مشاكل، هل عندهم حاجة ثانية مفيش رؤية على الإطلاق، وأنا ضد كل الكلام ده يا إما يبقى عندهم حاجة ليقولوها لنا، إنما البلد بهذا الشكل ها تموت بالكوليرا يا بالتيفود، إذا استمر نظام الحكم بالفساد ده يبقى ها نموت بالكوليرا، و إذا استمرت الجماعة الإسلامية بذلك ها نموت بالتيفود، فعلينا أن نموت بالفساد في الحكم يا بإرهاب المتطرفين، والحكم بيجرب فينا، لكن الجماعة دول لا يقدموا رؤية ولا مشروع.

يعني أنا دلوقتي النهاردة الحكم بيسرقني وسايبني عايش، دول ها يسرقوني و يغتالوني يبقى الحكم أحسن لي، وده يفسر لنا إنه لأول مرة في تاريخ مصر يبقى المثقفون على يمين السلطة، لأول مرة في تاريخ مصر يبقى المثقف في حماية السلطة اللي المفروض يبقى ضدها، دول حرمونا إننا نبقى ضدها»[1].

بينما تؤكد الحالة رقم (6) «أنا في تصوري إن التيار الديني بيلعب دور في المجتمع المصري للحفاظ على توازنه، أنا بأعارضه من وجهة نظر محددة في إنه ما يقربش من حرية التعبير الأدبي أو الثقافي، ده اللي بيخليني أقف ضده لآخر مدى؛ لأنه هنا بيدخل في منطقة تدمير الثقافة والفكر، وهي دي الكارثة، لكن التيار ده تنامى بفعل الخلل الذي أصاب الدولة، وغياب العدالة في كل القطاعات بلا استثناء، بالإضافة أن الدولة نفسها هي التي خلقت هذه الجماعات منذ السادات، أعطاهم وجود شرعي ولما اصطدم معاهم قتلوه، وللأسف أنت لا يمكن أن تعرف أصول هذه الجماعات؛ علشان تحدد طبيعتها وخصائصها.

نحن لسنا ضد التيار، للأسف نحن ضد خمسة وأربعين أو خمسين تنظيمًا موجودين تحت مسمى التيار الديني الإسلامي، وأنا أتصور أن التيار ده سيدمر نفسه بنفسه لكثرة فصائله. فالجماعات دي ما عندهاش مشروع ولا فكر ولا رؤية، هي جماعات مسلحة، وللأسف كل اللي بيطرحوه كلام فارغ تقصير الثوب، إطلاق اللحية، المرأة تلزم البيت، عذاب القبر، مسائل متخلفة ورجعية، ولكن طبعًا رغم كده في نسبة أمية عالية جدًا؛ فقدروا يقربوا من الناس في غيبة اليساريين اللي كانوا بيعملوا الدور ده في خدمة الناس في الستينيات، هذا بالإضافة لغياب الدولة ودورها؛ لأنها انسحبت من الحياة العامة ومن التعليم، ويمكن كل الهيئات الآن بعد

(1) الحالة رقم (7) ي. ق.

الخصخصة اللي سوف تدمر المجتمع، وانسحاب الدولة الآن ده أكبر خطر يهدد أمن مصر، لدرجة أن الدولة بدأت الآن تنسحب من الأمن، فعلى الدولة أن تتعامل بصيغة جديدة أن تعود الدولة لدورها القوي لتستطيع أن تواجه هذا الخطر الجسيم، فهذه الجماعات تتكاثر وليس كما يدعي البعض إنها تقل هذا غير صحيح، وهناك قوى عالمية تدعمها بالأموال والمخططات ... إلخ»[1].

(2) **التيار الليبرالي:**

إن ثمة اتفاقًا عامًا بين مفكري التيار الليبرالي على غياب المشروع والفكر والنظرية عند أصحاب التيار الديني، حيث تشير الحالة رقم (9) «إن معظم الذين يقولون لي إن الإسلام هو الحل أنا مش ها أناقشه، ها قوله فين مشروعك، وأنا متأكد إنه ما عندهمش مشروع، وفكرة الإسلام هو الحل، أي إسلام؟ هل يقصد بالإسلام القرآن الكريم؟ فالقرآن الكريم هو الحل الروحي، لكن هذا القرآن الكريم ها يكون الحل مثلًا لمشكلة ضيق الرقعة الزراعية في البلاد، هل هو الحل لمشكلة التصنيع والتكنولوجيا المتقدمة، يعني هو القرآن الكريم مش ها يعملنا حاجة، إحنا عايزين من يحل مشاكلنا الزراعية، الصناعية، التعليم والثقافة والتكنولوجيا، وللأسف نحن تركنا مساحة للمتطرفين وأعطيناهم فرصة عندما قلنا من خلال الدستور إن الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع الأول، وده أنا اعتبره كلام فارغ وده رأيي»[2].

بينما تشير الحالة رقم (13) «إلى أن أشكال التعبير الديني لا تعني في تصوري سوى استغلال الحس الديني عند الناس، وهو الذي جعل التيارات الدينية تتحكم في وعي الجماهير والناس، وكذلك الدولة أيضًا استغلت هذا الحس الديني، وبالتالي سيادة قيم المجتمع التي ترغب الدولة في تسييدها، وارتبط ذلك بإجراءات الدولة من حيث الخصخصة، وظهور البطالة والفقر، كل ده أصبح وقود ساهم في استشراء هذه الجماعات، بالإضافة طبعًا ما ننساش قهر السلطة لهم، وأنا أرى أيضًا أن السلطة دعمت هذه الجماعات، وعملت على وجودها، وخاصة منذ السبعينيات لى أن انقلبت على السلطة في عام 1981، وانقلبت على المجتمع كله في الآونة

(1) الحالة رقم (6) ج. غ.
(2) الحالة رقم (9) أ. ح.

الأخيرة، وده بيدق ناقوس الخطر الآن في مصر، إن لم تعدل الدولة من سياستها في كافة المجالات والقطاعات»[1].

وتشير الحالة رقم (10) «تصور الجماعات الإسلامية الآن أن الإسلام هو الحل، لكنهم للأسف لا يفهمون الإسلام ولا جوهره، مع إنه ينظم الحياة الروحية للإنسان في علاقته بالقوى العظمى بالله سبحانه وتعالى، وينظم العلاقات الشخصية والضمير الفردي، لكنه فيما يتصل بالمجتمع فهم شديدي التزمت، ويقفون ضد الحريات ولا يعلمون أن الحرية نشأت بميثاق الأمم المتحدة وبقوانين حقوق الإنسان، وليس بمبدأ ديني أو حديث نبوي؛ فبالتالي الإسلام لا يمكن أن يتعارض مع مقتضيات التطور الحضاري والعلمي والإنساني، وبالتالي يجب أيضًا أن لا يتعارض مع الديموقراطية وأشكالها، ويجب ألا يتعارض مع الفكر العلمي.

فهؤلاء الذين يرفعون شعار الإسلام هو الحل، ويتخذون العنف هم مجموعة من أصحاب الطموح السياسي ضيقي الأفق، واللي يتخذوا الإسلام ستار لأغراضهم الشخصية، وهم لا علاقة لهم بالإسلام ولا بالعقائد ولا بالمفهوم الحضاري للدين، ولذلك هم من أخطر أعداء الإسلام، وللأسف انظر في الإعلام الغربي، فلا يوجد أحد يشوه الوجه المُضيء للإسلام وشرفاء المسلمين إلا هذه الأعمال الهمجية البربرية الإجرامية التي يتبناها دعاة التيار الأصولي من الطموحين للحكم، فيجب أن يفهموا أن الإسلام قاسم مشترك بين كل المسلمين وبين كل المصريين، وبالتالي لا يصح أبدًا ولا يمكن أن يكون أيديولوجية سياسية تسيس الإسلام، وإشباع طموحات محدودة فيها إساءة كبرى لبقية المسلمين ممن لا يشاركوا هذا الطموح نزعاتهم العدوانية»[2].

وتشير الحالة رقم (15) «إلى أن كلام الجماعات الإسلامية وأشكال تعبيرها ما تقدرش تضعهم كلهم في وضع واحد؛ لأنه فيه أعمال إسلامية وجماعات إسلامية معتدلة، وعلى مستوى التاريخ كانت هناك أعمال مرآة للإسلام «طه حسين» الفتنة الكبرى «طه حسين»، أعمال «الطهطاوي»، أعمال «محمد حسين هيكل»، «أمين الخولي» ورؤيتهم الباهرة للتراث كشيء

(1) الحالة رقم (13) أ. خ.
(2) الحالة رقم (10) ص. ف.

حي عايش معانا، وليس هناك تعارض بين الأصالة والمعاصرة، أما الجماعات الأخرى المتعصبة والمتطرفة، والتي تؤكد أن الإسلام هو الحل هو نوع من تحريف القضية.

فالقضية هي أن تعيش عصرك، لأن أصالتك باقية، فكان على الجماعة دول إنهم يتعلمون من التنوير بين الإسلاميين أيضًا الذين كانوا أكثرهم أصالة، وكانوا أكثرهم علمًا بالتراث وكانوا أكثرهم إبرازًا لإيجابيات هذا التراث، وأنا لا أرى تعارض بين الأصالة والمعاصرة، والجماعات المتطرفة تقيم هذا التعارض عن جهل وضيق أُفق»[1].

وتشير الحالة رقم (11) «الجماعات الإسلامية للأسف تناقض ما جاء في الإسلام وضد آياته، وللأسف لم يقرءوا أمهات الكتب ولم يفسروا القرآن تفسيرًا صحيحًا، لكنهم أخذوا من الأحاديث والآيات ما يتلاءم مع أهدافهم وتوجهاتهم، ولكن يجب أن نفرق بين مستويين؛ الأولاد اللي يمسكون السلاح، وبين الناس الذين يحركونهم تجاه الأهداف. وللأسف منهم ناس يظهرون في الإعلام والتليفزيون، ومنهم ناس في الأزهر، وناس في الخارج، ورأيي الشخصي أن فكرة العودة للدين دليل على الإفلاس؛ لأن الدين واللغة والفقه والعِرق دي بنسميها ثقافة «جلد» لا تفاوت فيها نحن نتفاوت فقط في ما يتراكم على هذا الجلد، لذلك، فالعودة للدين هي دعوة عامة وموجهة لكل الناس، إن هذا إفلاس، هذا لأن الدين يوجه لكل البشر، وهو ليس إضافة هو تصور وعقيدة معينة وتوجيه نحو العالم الآخر.

ولا يحدد الدين شيئًا من أمور الدنيا إلا كإطار عام للأخلاق؛ لأنه لو جعل إطار عام للحياة، لسقط أي دين من زمان؛ لأن الزمان بيتغير فهو إطار عام تملئه بما تشاء، وهو ليس دعوى للعلم، إذن العودة للدين هي العودة للعِرق؛ لأنك تستطيع أن تقول إنك أفضل لأنك صنعت هذا وهذا، ولكننا لم نصنع شيئًا، وكل ما يحدث الآن طبيعي، وهو نتيجة خبرات سابقة منذ 1952 - حتى اليوم لأن السلطة قهرت الناس وعلمتهم ألا يفكروا وألا يجتهدوا، وهنا تظهر الحشائش الضارة وإذا كانت الجماعات الدينية تستخدم الدين للوصول للسلطة، فالسلطة أيضًا تستخدم الدين للحفاظ على وجودها وشرعيتها ويستخدم أيضًا كمبرر أيديولوجي، وده استغلال انتهازي لتذليل ما يفعلونه بشكل معاصر، وكل ده إفلاس فكري»[2].

(1) الحالة رقم (15) ب. ط.

(2) الحالة رقم (11) ص. ق.

بينما تشير الحالة رقم (12) «إن أبسط تصوير للوضع المأزوم الذي نعيشه تحت فكرة التعبير الديني هي قضية «نصر أبو زيد» فنصر عالم إسلامي وهو بكتاباته يتيح الفرصة لأن يدخل المسلمون والعرب إلى القرن الواحد والعشرين مسلحين بإسلامهم، بحيث لا يكون الإسلام معرقلًا لهم، ولا يكون حالة ضبابية تمكن من سرقتهم، وسرقة أعمارهم، ورغم إنه يقوم بهذا ويناضل من أجل هذا، إلا إنه هوجم من الجماعات الإسلامية، وهوجم من السلطة قبل هذه الجماعات، وهذا يعبر عن أن موقف السلطة وموقف الجماعات من قضية التنوير الإسلامي موقف واحد موقف عدائي، وهذا ما يثبت أن الجماعات الإسلامية كقيادات هم الصورة المعكوسة للسلطة، وهم وجهها الآخر في أحاديثها.

وغياب الديموقراطية أتاح للاثنين بث الغيبية وإشاعة الروح الخرافية والفكر السلفي المتخلف، ولو تابعنا الجرعة الدينية في وسائل الإعلام ستجدها مفزعة ورهيبة، وتخدم باستمرار السلطة على إشاعة الغيبية وطمس الجانب الديني العقلاني، فالإسلام من أكثر الأديان عقلانية، لكن للأسف يدار الدين ويوظف كيفما تشاء الأنظمة، وكل هذا عمل على بروز هذا التيار المتخلف الذي سيؤدي بمصر إلى الهلاك»[1].

(3) التيار الإسلامي:

اتفق معظم أصحاب هذا التيار على أن أشكال التعبير الديني لا تنم عن موقف واحد بقدر ما أن هناك تيارات أو فصائل مختلفة داخل التيار الديني الإسلامي، حيث تشير الحالة رقم (19) «ليست كل أشكال التعبير الديني أصيلة والتي تدعي انتسابها للإسلام والأصالة، ولكن هناك أشكال تعبير أيضًا ليبرالية وعلمانية دينية، وكلها تعبر بأشكال متعددة وطبعًا التعبيرات الدينية المتطرفة لا تعبر عن الأصالة ولا التراث. هؤلاء جماعة من الجهلة بيطلعوا حكم شرعي، ويحكموا على الناس دول مش بيمثلوا الأصالة أبدًا، كما أن ارتداء الجينز والتسكع في الشوارع ليست هذه هي المعاصرة.

هناك دائمًا فئة في أي مجتمع بنسيمها العمود الفقري في المجتمع، هذه الفئة إذا انحلت ضاع المجتمع، والعدو بيحاول دائمًا اغتيال هذه الفئة اللي فاهمة تراثها وأصالتها، وفاهمة

(1) الحالة رقم (12) ر. ع.

المعاصرة أيضًا، وهي الفئة اللي بتشتغل ليل ونهار، هذه الفئة هي التي تمثل الأصالة والمعاصرة معًا، وكذلك في رجال الدين اليهودي والمسيحي والإسلامي هتلاقي رجال تيسر الدين وتسهله وتفهمه للناس، وفئة تعرقل فهم الدين ويغلقوا باب الاجتهاد، وهما دول المتطرفون، وده في أي ديانة، أما الآخرون اللي بيقدموا الحسنة للناس، وبيعبروا بيسر ويفهموا الناس. دول المعتدلين. والصراع ليس بين فكرة التراث من حيث هو تراث باعتباره يمثل الأصالة، وفكرة المعاصرة من حيث التقدم التكنولوجي باعتباره يمثل التقدم، لكن الصراع بين الأشكال التي يعتنق بها الناس أيًا من هذين الفكرين. وهنا ينشأ الصراع والتداخل في الفكر والقدرات والآراء وهي ديه مشكلة التعبير الديني.»[1]

بينما تشير الحالة رقم (16) «أنا كل ما أخشاه وهذا يسبب لي أرقًا فعلًا هو اختزال التيارات في مصطلحات، يعني فكرة الإسلام هو الحل مثلًا، هذه فكرة رفعها الإخوان وحزب العمل مثلًا هل دول التيار الديني الموجودة في مصر بس، لكن التيار الإسلامي في مصر له أصوات متنوعة، الصوت العالي أو الشعار العالي هو شعار الإسلام هو الحل، فلا يستطيع أن يقول لأ الإسلام مش هو الحل، أي إنسان ها يقول نعم للإسلام، أما التيار الإسلامي المستقل بيرى إنه من منطلق ما يُسمى بالمرجعية الإسلامية، هذه المرجعية لها أولويات ولها أهداف، هل هي مرجعية بمعنى إنه هذا مشروع للمسلمين فقط؟ ولا هي مرجعية بتضم ناس مؤمنين بالإسلام؟ وفيه ناس منتمون للثقافة الإسلامية، وبالتالي فيه جزء ديني، وفيه جزء حضاري.

ففكرة التعبير عن الأصالة والمعاصرة دينيًا لها تجليات متعددة داخل الصف الإسلامي، لكنها كلها صياغات مختلفة بس لفكرة المرجعية الإسلامية، ومن المهم في تصورنا لبناء أي مجتمع أن نعرف مرجعيته، لأن المرجعية هي الأساس أوالوعاء الذي يخرج منه المشروع، أنا عايز أقول أنا عربي ومسلم، فيبقى مرجعيتي هي عروبتي وإسلامي، فالتوجه الإسلامي بيطرح اليوم مجموعة من القيم الأساسية الوطنية السياسية التي تطرح فكرة التدرج.

إن كل شيء يقبل بالتدريج؛ لأني أنا معترض على العنف وهو عنف سياسي؛ لأن العنف الديني لم يأتِ من فراغ، فالدولة جففت الأرض فطلع شوك، والدولة للأسف بتحارب

(1) الحالة رقم (19) س. ع.

الشوك. ونسيت الأرض اللي جفت، وبالتالي الشوك يتزايد وده لأنه ليس هناك اتفاق حول الديموقراطية، وليس هناك مشروع واضح، كل اللي أنا عايزه إن الناس تعبر عن نفسها حتى ولو رفضوا الإسلام، لكن أنا مش عايز يجي واحد ينصب نفسه ويقول أنا ضمير المجتمع، لكن يجب استخلاص الإرادة الحقيقية للمجتمع حتى يستطيع أن يعبر المجتمع عن ضميره عن حلمه، الإنسان عايز عروبة عايز أصالة عايز حوار، تعالى لحوار التليفزيون ها تلاقيه حوار ذاتي التليفزيون بيحاور نفسه عبارة عن مونولوج. والنتيجة أن المثقفين بتفرض حواراتها بالقوة، وعايز أقول برضه إن مرجعية الحضارة الغربية أنا لي تحفظ عليها؛ بمعنى هل أنا أقيس نفسي بمقدار ملاحقتي للحضارة الغربية هذا غير صحيح، وأنا عندي حضارة إسلامية، لكن مشكلة الحالة الإسلامية بمختلف تجلياتها أنها لا يُتاح لها أن تُبلور مشروعها الفكري؛ بسبب الملاحقات القانونية والأزمات السياسية والحصار والتطويق. فلم يتح لنا كحركة إسلامية أن نتعرف بالضبط على معدلات النمو الفكري داخل حركة الإخوان المسلمين، وده راجع لعدم وجود الحوار الفكري البناء المسموح به، وهذا هو الذي يولد العنف، فالدولة رفضت هؤلاء فكيف تطالبهم أن يكونوا طرفًا في بناء المستقبل، فالمشكلة الأساسية تكمن في غياب الديموقراطية (الشورى)، وبالتالي مفيش تفاعل بين الرؤى في التفكير السياسي والديني»[1].

وتشير الحالة رقم (17) «أنا رأيي إننا في الظاهرة الإسلامية أمام ظواهر مرضية لها شقان أو فيها فصيلان؛ فيها فصيل اللي بيسمى نفسه السلفيين، وأنا أرى أن هذا مصطلح مظلوم؛ لأنه إحنا كلنا سلفيون، والسلف هو الماضي واللي ما لهوش ماضي يبقى مالهوش قيمة. وأنا أُسمي هذا التيار المدعي؛ أهل الحشو كما يسمي في فكر المعتزلة، فهو تيار حشو وليس رأي، وكان يوجد هذا التيار في الفكر الوهابي، وهو النهاردة مشكلة لأنه جه النفط، نفخ فيه فدخل عندنا، وأصبح مشكلة في العالم كله حتى في الغرب، وبالتالي يطرح أفكار الجمود والتقليد.

وهذا التيار داخل معانا في معركة، وفي فصيل آخر هو فصيل العنف فأنا رأيي أن العنف موجودة في تاريخ البشرية، وكل الفصائل وكل التيارات الفكرية، لكن متى بدأ العنف؟ بدأ مع «سيد قطب» عندما وضع في المحرقة، فهو كان مفكر متألق، ولكن لما وضع في المحرقة بقت

(1) الحالة رقم (16) ف. هـ.

القضية عنده أبيض وأسود، فانتهى لهذا اللون من الفصام، وهذا التيار العنيف هو الذي يحكم على المجتمع بالجاهلية والكفر والعنف هو الوسيلة الوحيدة للتغيير هذه مقولاته. أنا رأيي أن هذا التيار من ناحية الحجم تيار محدود؛ يعني لو حسبناه حجمًا وتأثيرًا تيار محدود، وإنما النهارده الإعلام سلط عليه كل الضوء، والعنف المضاد جعل القضية ثأرًا وكان هذا جزءًا من المخطط لتشويه الصورة كلها. ولذلك أنت لو تساءلت ما حجم «الشيخ الغزالي» في الإعلام وحجم «عمر عبد الرحمن»، تلاقي هي دي المفارقة المطلوبة إنك تجيب نموذج يشوه الصورة، وتسلط عليه كل الضوء، والرجل الذي يقدم جواهر ويبجدد ويعمل فكر تمنعه من التليفزيون.

وأنا أرى أن الدولة تحرص على بقاء هذا التيار.، النهاردة العنف بيلعب وظيفة بيلعب دور، ويخدم الدولة، وعمل نوع من حصر الصراع الفكري العام، أما التيار العريض حقيقة في التوجه الإسلامي هو التيار الوسطي من ناحية الفكر والحركة أنت ها تجد الإخوان وأمثالهم هم التيار الغالب، وفي كل المؤسسات تروح تلاقي الإخوان في الجامعة في نقابات المحامين والأطباء والمهندسين وهيئات التدريس، يعني التيار الوسطي سواء في الفكر أو في الحركة هو التيار الغالب في القضية، ولكن للأسف يسلط الضوء كله على التيار الضعيف أو على تيار الجمود والتقليد لكي تشوه كل الصورة، وهنا أصبح الإسلاميون كلهم في سلة واحدة وهذا خطأ تاريخي»[1].

بينما تشير الحالة رقم (20) «المشكلة في تصوري هي غياب الديموقراطية؛ بمعنى أن أشكال التعبير الديني أو السياسي أو الثقافي تختلف حسب درجة الديموقراطية أو الشورى، فغياب الأحزاب السياسية والقيود المفروضة على إنشائها والقيود الموجودة على إنشاء الجمعيات الخيرية والأهلية، والقيود الموجودة على الكلمة الحرة الحقيقية، فإذا كان في قيود على كل الكلام ده يبقى العنف هو البديل، وللأسف الدولة تصور الناس عنيفة، وأن الجماعات الدينية تمارس العنف.

أنا عايز أقول مفيش حد بيدعوا للعنف، بل هو اللي بيستقطب الناس وإحنا اللي بنحاول نصلحه من خلال الحوار، من خلال التفكير، من خلال حركة جماهيرية أن نبعد الناس عن العنف، بحيث تعبر عن نفسها من خلال قنوات حقيقية، أما العنف ماهوش مشروع، بالعكس

(1) الحالة رقم (17) م. ع.

هو اللي بيعارض المشروع إذا كان فيه مشروع، وحل هذه القضية في تصوري هو الحرية؛ لأننا لازم نعمل برنامجًا تفصيليًّا تشارك فيه كل جماعات الأمة، إسلاميون وغير إسلاميين، وما حاربش كل الإسلاميين لمجرد إن فيه فصيل عنيف في داخله، لكن الدولة في تصوري خايفة من أن الأيديولوجية الإسلامية تتحول إلى حركة شعبية كاسحة، لكن العكس على الدولة أن تُفسح المجال للإسلاميين للمشاركة في العملية السياسية، والإسلاميون مش زي ما بيعتقد البعض إنهم ضد الديموقراطية هذا تصور خاطئ؛ لأن الجيش ضد الديموقراطية، أنا أتصور أن الحل يكمن كما أشرت في عمل برنامج تفصيلي من كل التيارات، ونترك الحرية للشعب وللجماهير للاختيار الحر الحقيقي، بشرط أن تجمع كل هذه التيارات بموضوعية وحيادية حتى يمكنك أن تعبر هذه التيارات بحرية مطلقة، وهنا يبقى وضعنا أول خطوة في إرساء الديموقراطية الصحيحة، وده ها يخلصنا من حاجات كثيرة جدًّا»[1].

رابعاً: التغلغل الثقافي وإشكالية الأصالة والمعاصرة والبحث من نموذج حضاري «رؤية مستقبلية»

(1) التيار الماركسي:

اختلف أصحاب هذا التيار حول قضية التغلغل الثقافي ودوره في فشل مجتمعاتنا العربية بصفة عامة، ومصر بصفة خاصة في وجود نموذج تنموي شامل سياسيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا وثقافيًّا، حيث أشارت الحالة رقم (2) «أنا أتصور أن من الحاجات التي نفتقد إليها كثيرًا النهج التعليمي والعلمي، يعني مصر كبشر تحمل إمكانيات كبيرة، أولًا: إحنا حضارة عريقة، وغير طبيعي أن نكون في فريق المتخلفين، وأسهل بالنسبة لنا منه إلى غيرنا أن نكون في المقدمة؛ لأن وراءنا تراث لا نعلم كيف نستثمره، لا نعلم كيف نحييه ونجدده وننشطه، فأنا أعتقد أن العنصر البشري حلقة رئيسة بالنسبة لنا، وأنا أنادي بفكرة الإصلاح الديني، وأن تلعب المؤسسة الإسلامية نفس الدور الذي لعبته البروتستانتية، لأن الدين فيه نصوص لأشياء وتعبيرات عن معاني أكثر منها حاجات تؤخذ حرفيًّا حتى تتجاوز هذه المرحلة.

(1) الحالة رقم (20) ع. م.

وده أيضًا يتطلب ضرورة التركيب لخلق بُعد تكاملي بجانب البُعد الذي يحمل معنى الاختلاف والتمايز والتباين، وبعدين الحضارة العصرية تنطلق من ضرورة التسليم بتعددية المنابع والمصادر والمنطلقات؛ فليس مرفوضًا الانطلاق من مواقع فكرية مختلفة طالما الحوار في إطار التجديد والتعامل والتخطي والتجاوز.

وهكذا هناك دول مرشحة أكثر من غيرها هي الجزء الأكثر في الأصالة في الثقافة، والتي تحمل تراثًا ثقافيًا متصلًا يسبق غيره منطقة الشام، مصر، المغرب، إيران طبعًا؛ لأنها حضارة عريقة، ولا استبعد الهند، باكستان، ولازم ده يحصل وفي أسرع وقت إذا كنا عايزين نموذج حضاري فعال نحتمي فيه، ونصبح ندًا للحضارات الأخرى، وذلك لأن إسرائيل أصبح لها دور عالمي اليوم واليهود حريصون على أن تكون الحضارة الإسلامية أكثر قدرة في الوقت الحالي لكي تبرز أيديولوجية الصراع غير المعترف به بين الشمال والجنوب.

فقبل ذلك كان الصراع معترف به بين الشيوعية والرأسمالية، الآن وقد قيل إن الشيوعية قد هُزمت واختفت والشمال انتصر؛ معنى ذلك أن هناك أيديولوجية واحدة وليس هناك ازدواجية حلت محل الازدواجية السابقة، فهم يريدون ألا يعترفوا بأيديولوجية أدنى متميزة، والدين والإسلام هو التعبير الأوضح على أن الازدواجية مستمرة ولابد من مواجهتها. وهنا بقى جزء من الصفقة مع اليهودية والغرب وهو ما يُسمى الآن بالسوق الشرق أوسطية؛ لأن يذيبوا الإسلام والقومية العربية كمفهومات أيديولوجية كفيلة على الأقل بضحض وتنفيذ الدعوة بأن الأيديولوجية العربية أصبحت موحدة ضد الأيديولوجية الغربية، وللأسف نحن نساهم من خلال تصرفاتنا بنعطي مبررات للقول بهذا، لكن في نهاية الأمر وظيفة إسرائيل هي تأكيد هذه المعاني، وتأكيد هذه المواجهة وتعميمها بين الثقافات اليهودية والمسيحية إزاء الإسلام، علمًا بأن الثقافة اليهودية هي ذاتها قضية غير متجانسة أوموحدة»[1].

بينما تشير الحالة رقم (3) «أنا رأيي إنه مفيش حاجة اسمها تغلغل، ده تفتح ثقافي هنا بقى الأصالة لازم يكون عندي أصالة علشان لا أتأثر، ولازم القوى الذاتية الثقافية وبناء الأصالة الذاتية الثقافية علشان أواجه المعاصرة .والأصالة ليس معناها التراث معناها أن يكون لك

(1) الحالة رقم (2) م. أ.

شخصيتك الثقافية المتكاملة اللي تستطيع أن تمتص القدرة الذاتية والغذاء الثقافي بتاعك يكون مُغذي مش هزيل ومسموم، وبعدين ده مرتبط بأن الرأسمالية العالمية عايزة تحول العالم إلى سوق وعدة أسواق، وتطمس الشخصيات الحضارية والقومية والوطنية، وده سمات الرأسمالية الأمريكية؛ لأنه ليس لها سمات ولا تراث ولا أصالة مغايرة تحول العالم إلى دكاكين وبوتيكات، وده حادث الآن في السوق الشرق أوسطية»[1].

بينما تشير الحالة رقم (8) «أنا رأيي إن الموضوع الخاص بالتغلغل مرتبط بالسياسات العامة، فالتوصيف السياسي والاجتماعي للنظام القائم نظام موالي وتابع للغرب، وبالتالي كافة أدواته الثقافية والعلمية والفكرية أدوات تابعة. والخطوة الأولى لذلك هو تغيير هذه السياسات، ولا يمكن هذا التغيير أن يتم إلا بإقرار أوضاع ديموقراطية حقيقية تتيح تعددًا حقيقيًا ثقافيًا واجتماعيًا وتنظيميًا وسياسيًا ونقابيًا على جميع المستويات، وتسمح بحرية التعبير والرأي وإصدار الصحف، وتحترم حقوق الإنسان اللي أصبحت معيار في العالم كله؛ لأنه شرط ضروري الآن لبقاء الأنظمة هو احترام حقوق الإنسان، وتسمح بحرية حقيقية لتداول السلطة آنذاك ومن هنا تنشأ قوة العلمانية المستنيرة الوطنية بثقافتها وأفكارها وسيطرتها وبالتالي تبقى قادرة على التأثير»[2].

بينما تشير الحالة رقم (5) «إن مواجهة التغلغل الثقافي لن يحل دون العودة لفتح باب الاجتهاد والتجديد الفكري في المجتمع العربي لعمل نموذج ثقافي نحتمي فيه وبه، وعلشان نواجه التغلغل الثقافي لازم يكون لي ذاتية. الشخص الذي لا ذاتية له لا يستطيع أن يقاوم كل شيء؛ لا فكرة ولا علم، هذا شخص ضعيف الإرادة، ضعيف الرؤية، ضعيف التكوين العقلي، مالهوش الذاتية التي تستطيع أن يعرض على ذاته أو على عقله ما يتلقاه من أفكار، ويرشحها ويقيمها هل صحيحة أم خاطئة تناسبه أو لا تناسبه انطلاقًا من تكوين الذات، وده أصبح مسألة في منتهى الخطورة في ضوء الحقيقة الثابتة، وهي إننا نعيش الآن في قرية تكنولوجية والتبادل الثقافي والنظام الإعلامي الجديد كل هذه الأشكال، وسوف نتعرض لانتقالات وسرعة البث الإعلامي والسوق الشرق أوسطية، كل ده مؤثر وبشكل فعال، إذن لابد أن نسارع في محاولة

---

(1) الحالة رقم (3) م. ع.
(2) الحالة رقم (8) أ. ن.

العثور على نموذجنا الثقافي الخاص الذي يشكل ذواتنا القيمة والثقافية، والتوصل إلى مشتركات بشأنه ووضعه ضمن خطط التنشئة الاجتماعية، ابتداء من المدارس والإعلام والجامعات، لكن هذا النموذج لابد أن يكون فيه أصالة ومعاصرة، وفيه بالدرجة الأولى نموذج واقعي.

وأنا أعتقد أن النموذج الأصولي- لعدم واقعيته- بمجرد ما يتم حل الظروف الاجتماعية التي تسمح بانتشاره، سوف ينتهي وينهار. فهو ظهر ضمن ظروف الفقر والأزمة الاقتصادية والبطالة والحرمان والأزمة الفكرية العامة، وهو نموذج غير واقعي وضد فطرة الإنسان، ولذلك لما تنظر لهذا الموضوع سوف تجد فعلًا أنه نموذج غير واقعي، فأنا بقول إن علينا أن نواجه حاله الثقافي، وللأسف الناس متصورة أن الآتي من الخارج شيء منحط، وهذا غير صحيح لأن الآتي من الخارج مش ها يكون أكثر انحطاط ثقافيًا مما نحن فيه»[1].

بينما تشير الحالة رقم (1) «أن الثقافة الوطنية ليست كعزرية البنت تخاف عليها أحسن تُغتصب، لا أحد يستطيع أن يغزوك ويغتصبك لو كنت قويًا فكريًا وثقافيًا وكل شيء، فالأصل عندي الإباحة والاستثناء الشديد المنع وأنت لا تقاوم التغلغل الثقافي بأنك تمنع مطبوعات تدخل المجتمع، وخاصة في ظل وجود وسائل الاتصال العالمية التي أصبحت تغزو كل شيء، ولكن كونك تأخذ إجراء منع لأنك غير قادر على المقاومة ومواجهة حجة بحجة ولا نموذج حياة بنموذج حياة.

فالشعوب المتحضرة لا تصادر ولا تمنع كتب معينة من دخول مجتمعاتها، ولكن يمكن لهذه الشعوب أنها تنظم حملة لمقاطعة الكتب، ولماذا يشتري هذا الكتاب فئة معينة من الناس مع قدرتي على استطاعة إنتاج مثل هذا الكتاب في نفس الموضوع أم لا؟، فيجب أن تكون المقاومة إيجابية فعندما كان عندنا مسرح جيد نجح جماهيريًا، المسرح التافه ناجح جماهيريًا لأن مفيش مسرح جيد، فلازم المقاومة بالإيجاب مش بالسلب؛ لأن مفيش عندك وسائل تحمي نفسها من الغزو «البث الإعلامي»، وخطورة غياب الديموقراطية، وسيادة اللاعقلانية في بلادنا هي الطريقة إلى الانفصال وليس لتأكيد الذات، فكلمة أصالة معناها أن نعمل حاجات كويسة، وهي القدرة على العمل الجيد، فهي ليست تاريخًا، بل هي واقع متوارث ومكتسب.

(1) الحالة رقم (5) ص. ع.

والسؤال كيف تسترد الحضارة العربية الإسلامية قدرتها رغم أننا شعوب ثبتت تاريخها أننا كنا مزدهرين ومتقدمين ومبدعين ومنتجين، ولكن مر علينا ألف سنة ونحن متخلفون ما هو الحل؟، العودة للوراء هذا أمر صعب للغاية، وكذلك ليس في استطاعتنا النقل الأعمى من الغرب، وهذا لن يحل المشكلة، إذن المفروض علينا أن نجدد حضارتنا، وليس معنى ذلك مقاطعة الغرب، لكن علينا أن نجدد حضارتنا والتجديد هو اكتساب القدرة على ابتكار حاجات محددة نخلق منها استقلاليتنا، وتجعلنا نموذجًا منافسًا وندًا للغرب، بغير هذا سوف تندثر الحضارة وتموت»[1].

بينما تشير الحالة رقم (6) «أنا من اللي بيرفضوا فكرة الغزو الثقافي. وإن كان في غزو ثقافي قادم من الخارج فلماذا لا تعمل أنت على أن تغزو الآخر؟ يعني أنا مؤمن بالتفاعل بين الثقافات، لكن الفرد بيأخذ أشكال أو للأسف العالم ليس حسن النية أو القوى الكبيرة فيه ليست حسنة النية؛ بمعنى أنني بانطلق من عدة دوائر، الدائرة الأولى خصوصيتي؛ لأنك أنت الذي تحدد شكلك وتحدد ملامحك وتنطلق من هذه الدائرة إلى الدائرة الأكبر اللي هي دائرة القوم الذي انتمي إليهم، العرب ثم الدائرة الأكبر اللي هي الإنسانية.

وأنا لا أرى أي تعارض بين الثلاث دوائر فيه تفاعل، وهذا التفاعل ضروري، وأرى أن التنوع نعمة سواء في ثقافة الوطن، أو ثقافة القومية أو ثقافة الإنسانية، المشكلة الآن أن فيه محاولات طمس، لسنا نحن الذين نقوم بها، ولكن يقوم بها أطراف قوية اقتصاديًا أخرى، وأصبحت المشكلة هنا هي مسخ ثقافي واجتماعي والتشبه بالآخر، والمهم هنا علشان نتجنب ده لازم يكون فيه اعتزاز بالخصوصية والذات، ويجب أن تتخلص من فكرة أن أوروبا هي المركز، ولابد أن ننمي عدم الإحساس بالدونية تجاه الآخر، ولابد من محاولة استيعاب علوم العصر، ومحاربة الجمود لأن الجمود في التراث بحجة الخوف من الغزو الثقافي يؤدي إلى نفس الوسيلة، اللي أصحاب دعوة الذوبان والمعاصرة بيحاولوا يعملوها، وهم دول نفس المثقفين اللي روجوا للسوق الشرق أوسطية، وهم نفسهم القوادين المبررين المزيفين، وده من أخطر الأفكار؛ لأنها تتم على أرض الواقع، وما يحدث ده ها يبتلع حاجة اسمها الأمة العربية؛ لأنها بتوسع من المفهوم الجغرافي، وأنا بشوف ندوات في التليفزيون الإسرائيلي بتقول هذا الكلام

(1) الحالة رقم (1) أ. ع.

عن تقسيم الوطن العربي على أساس طائفي وعرقي، وهذا يحدث الآن وهي ديه المشكلة الكبرى الآن»[1].

(2) التيار الليبرالي:

إن ثمة اتفاقًا بين أصحاب هذا التيار على أن قضية الغزو الثقافي قضية كاذبة تحمل تناقضاتها في داخلها؛ لأن الثقافة ليست مفهومًا مكانيًا. والثقافة معرفة ووعي وخبرة، حيث تشير الحالة رقم (11) «أن الغزو الثقافي يجب أن يرتبط بالسلاح، فأنا أرفض فكرة أن هناك غزوًا ثقافيًا؛ لأن من غير سلاح فكيف أغزوك؟ وهنا السؤال من يسمح بأجهزته للتأثير الغربي الثقافي؟ ليس الغرب هو الذي عمل لك، لكن يمكن تسميته تخريف ثقافي داخلي لتحقيق مصالح لأشخاص يهمها هذا لأنها لو جعلت الفكر الحقيقي اللي يعلم الناس النقد والإبداع والفكر ما كانش حصل ذلك، لكن الحكومة متصورة أنها لو عملت ده سوف يطيح بالحكومة، لم يعد الأمر كما كان، بل يجب أن تساعد الحكومة على هذا الآن، ده سوف يساعد الحكومة في القضاء على ما يهددها، لكن طبعًا سياسة السلطة أنها تلقن ما تراه في صالحها للناس، ويجب أن تسير نحو الديموقراطية لأن ده الخلاص الوحيد، حيث إن الطريق للديموقراطية له طرق متعددة منها التعليم والصحافة والمدرسة، المهم أن تمارس هذه الموضوعات دورها بشكل حقيقي، لكن للأسف هذه المؤسسات شوهت أجيالنا المختلفة، وللأسف نعيش في مأساة هزلية، يعني عايز أقول أنه لازم حاجات كثيرة تتضافر علشان ننجح؛ فالتعليم عندنا فاشل لأنه مرتبط بميزانية الدولة؛ مرتبط بطريقة التدريس؛ مرتبط بطرق التعليم المرتبطة بدورها؛ بطبيعة النظام نفسه. فنحن لا نساوي شيئًا لأنه ليس عندنا فكر عندنا إفلاس فكري، فالكلام عن مشروع حضاري وهم»[2].

بينما تشير الحالة رقم (9) «إن المشروع الثقافي الذي نواجه به التغلغل الثقافي، هو أن نقوم بعمل نشاط ثقافي بلا شروط بقدر كبير من الحرية وهدفه الرئيس الفائدة، ومقياسه الرئيس هو القيمة، هل يعني فكرة الأصالة لازم تعني بالنسبة لنا الماضي؟ هذا خطأ في خطأ؛ فالأصالة

---

(1) الحالة رقم (6) ج. غ.

(2) الحالة رقم (11) ص. ف.

ليست معناها الماضي، بل جوهر التراث؛ لأنه من الممكن إنه يبقى فيه نسبة من الخرافات التي نكافحها منتسبة للماضي مثل السحر، الشعوذة، الزار، الخرافات كل ده منتسب للماضي.

وأيضًا الماضي يحتوي على حاجات كثيرة كويسه عايشه إلى الآن، يعني لما نلجأ إليها نلاقيها حتى اليوم، فالانتساب معناه سلامة الانتساب للجوهر مثل سلامة الانتساب للشكل، وده شرط الأصالة، ودة حد الأصالة وده مش معناه الانتماء للماضي، ولا علاقة له بالماضي أبدًا. فالحل لمشاكلنا قد لا يكون مستعارًا من الآخرين ومن حضارة أخرى، ومع إنه مع ذلك أصيل ولا ينقص شرط الأصالة؛ لأن إذا كان هذا الحل ينتمي جوهريًا للتراث يعني لشخصية الأم؛ لأن أحدًا لا يستطيع أن يفكر إنه فيه أشياء مشتركة وعظيمة جدًا بين حضارات البشر وهناك ثوابت إنسانية، ولا يستطيع أحد أن يقول مثلًا أن الديموقراطية بتاعة أثينا بس يبقى إنسان مزيف ولا يعرف التاريخ. لأن ببساطة مثلًا الأمريكان خليط من حضارات البشر، ومن ثقافات مختلفة.

إذن فيه أشياء وثوابت ثابتة جوهريًا وتاريخيًا، وهذا هو الذي يبرر ويسمح ويوجب ويحتم أن أستعير منهم (الغرب) وإحنا عشنا بقى نتحدث عن أمجاد الحضارة العربية الإسلامية، كأن مفيش غير الأمة العربية الإسلامية هي التي أثرت في الحضارات الأخرى، أما إذا تحدثنا عن أثر عكسي نسمي ده غزو ثقافي وتغلغل ثقافي ومسخ وأيضا ده مش صحيح وده كذب، ودي عقول متواطئة وتتواطأ وتكذب على نفسها وده سائد في كل التيارات الفكرية، لأنه ببساطة نحن عقل واحد بصرف النظر عن إن ده ماركسي، ده إخوان، كل دول فعلهم واحد؛ لأن رد الفعل هو الشيء الوحيد الذي تكشف به عقلية كل تيار فكري»[1].

بينما تشير الحالة رقم (10) «إن عبارة الغزو الثقافي عبارة تحمل داخلها تناقضات كثيرة، وإذا كانت الثقافة معرفة ووعي، فإن المعرفة لا تزيح إلا الجهل لا تزيح معرفة أخرى تنضم إلى المعرفة الأخرى، فالثقافة توجد في أي مجتمع، وعندما أتعرف على ثقافة الآخر محلها على العكس ما يحدث هو العكس من ذلك تمامًا، فثقافتي فيها عناصر محلية فيها معلومات خاطئة فيها تفاعلات تاريخية سيئة ثقافتي تحتاج لتنقية وتطهير وزيادة معلومات باستمرار وخبرتي

(1) الحالة رقم (9) أ.ح.

تحتاج لتوسع، ولذلك فإن ما يحدث هو التلاقي وهو دائمًا إيجابي بمعنى أن كلمة غزو كلمة عسكرية يعني أزيل سيادة بلد وأُسيطر عليها بقوات مضادة، فإذا كانت لدي مثلًا خبرة عظيمة بالفنون التشكيلية كمصري من سلالة الفراعنة، وإذا عرفت الفنون التشكيلية الغربية أو اليونانية مش يعني هذا إنها تضعف من خبرتي هذه الجمالية وإنما سيضاعفها إذا كان عندي خبرة طيبة وخبرة إنسانية.

فإذن ما يحدث هو تلاقي ثقافي وليس غزوًا ثقافيًا، بل هو تجاوز وتحاور وإضافة وتنمية وتوسيع للأفق والمعرفة والخبرة الجمالية، وإذا اعتبرنا إن إحنا عندنا ثقافة بثقافتنا، ولسنا فقراء ثقافيًا، ولسنا بلدًا متخلفًا ثقافيًا. يمكن أن تكون بلدًا ناميًا اقتصاديًا، بلدًا موجوعًا ومضروبًا اجتماعيًا في أبنيته، بلدًا متخلفًا علميًا ممكن نطلق عليه هذه الأوصاف، لكن لأن دوائر الثقافة، متعددة، وممكن أن أقسمها في اختصار في ثلاث دوائر جوهرية، الفنون والآداب والمعتقدات، وبالتالي فنحن بلد غني جدًا ثقافيًا بهذا المفهوم.

تيجي بقى للجانب الأوسط، وهو الثقافة الاجتماعية والاقتصادية المتصلة بتحديث نظم الحياة وتحديث التعليم والمجتمع، وتحديث الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وفي هذا الصدد ما زلنا بلدًا ناميًا؛ لأنه ليست لدينا أبنية اقتصادية منتجة ومستوعبة جيدًا للتكنولوجيا المعاصرة، وبالتالي فنحن بلد في مجال التنمية في هذا الإطار الثقافي أميين؛ لأن الدائرة العلمية الثقافية أحنا مبتدئين لسبب بسيط أن أحنا حتى الآن مستهلكين لم ننتج شيئًا، ولو حد جه عمل إحصاء بالمخترعات العلمية الحديثة منذ بداية القرن السابع عشر حتى نهاية القرن العشرين، ها تلاقي الإسهام العربي والمصري فيها صفر، فلم نضف شيئًا للمعرفة مطلقًا، وبالتالي إذا أخذنا الأمر بهذا التحليل، دعنا نتحدث عن الغزو الثقافي نرحب بالغزو العلمي، وننادي عليه ونستجديه من الآخرين، اغزونا علميًا أفادكم الله لكي نستطيع أن ندخل معاك في حركة الإنتاج العلمي، نرحب بالتفاعل في الأبنية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية لتحديث مجتمعاتنا؛ لأننا ما زلنا بحاجة لتطويرها.

وبالتالي فأنا لا أخشى على الإطلاق من التلاقي الثقافي، بل أحدثه ضرورة في مستويات محددة، لازم أن نبحث عنه ونسعى إليه، وإذا أحدث تغيرًا في مستويات أخرى، فهو إيجابي

دائمًا، وليس سلبيًا؛ لأن أنماط العلاقات الاجتماعية بتتغير وأنماط الحياة تتبدل وفي تقديري دائمًا أنها تتبدل للأفضل، أما الذين يرددون بارتكاز المنظومة الروحية والدينية يبدون في هذا الصدد أقل ثقة بشكل فاضح في حكمه الشعوب وتطورها بدون هذا المنظور يصعب إنه يبقى عندنا مشروع ثقافي نتقدم من خلاله.

وطبعًا ده لن يتم إلا إذا قامت الدولة بتطبيق مجموعة من المبادئ؛ فعلى الدولة في مصر أن تكف عن التعويق من خلال نظامها البيروقراطي الذي يعوق التطور والنهوض، فعلى الدولة أن تساعد بعدم تدخل بيروقراطيتها للحد من حرية الإنتاج الثقافي وحرية الإبداع، وهي بهذا معوقة حقيقيًا.

فالدولة تتدخل ببيروقراطيتها لتحويل أجهزة الإعلام من صحافة وإذاعة وتليفزيون إلى أدوات للحكم وتثبيت السلطة، وليست أدوات لتفجير الطاقات الإبداعية الخلاقة والزعامات الحقيقية لدى فئات الشعب المختلفة، مما أتمناه أن يؤدي إلى التطور في مصر للحد من هيمنة الدولة على هذين القطاعين، الدولة لا تتدخل بالقدر الكافي لتشجيع البحث العلمي، ما ينفق في مصر على البحث العلمي أضعف نسبة في أقل دولة نامية، ويبدو الغباء الإداري المستحكم والعمى المستقبلي في هذه الظاهرة، فما نتمناه أن تكف الدولة عن التعويق، إما أن تساعد فهذا هدف لا أتوقع أن يحدث إلا بتحقيق الديموقراطية الحقيقية»[1].

بينما تشير الحالة رقم (12) «تصوري لمشروع ثقافي متقدم يبدأ بالإيمان بأن لنا تاريخ ممتد في الزمان، تاريخ مليئ بالثقافة المركبة شديدة الثراء شديدة التعقيد، وأنا مؤمنة بأن العرب يشكلون حقيقة كعرب، يعني فكرة العروبة مش فكرة مش أيديولوجية، بل هي واقع، لغة من ألف حاجة.

باختصار هذا الواقع العربي عميق الجذور متنوع ومركب وغني، ويتخلص مشروعنا في كيفية عقد الصلة السليمة بموروثنا، وهنا بدأ في لحظة إنه يمكن أن نتقدم ونصل إلى بر الأمان من خلال قطع الجذور، وده كان مستحيل، والآن يتصور الإسلاميون أنه بإمكانهم أن يتشبثوا بالجذور وأسقطوا في الهواء، فوعي العناصر المتعددة لوجودنا الثقافي شرط لأي تقدم، هذه

(1) الحالة رقم (10) ص. ف.

العناصر المتعددة هي ثقافتنا ما قبل العروبة، وهي ثقافات ذاخرة، والوحدة لا تنفي التناول في التراث الفرعوني والأشوري والقبطي واليوناني والروماني، كله يصب في هوية صارت في نهاية المطاف هوية عربية لها جذور أبعد من كده.

النقطة اللي أنا عايزه أقولها إنه وعينا بهذه الطبقات الجيولوجية في تاريخنا واستفادتنا منها قد توصلنا لبر الأمان، وهذا لا ينفي استفادتنا أيضًا من الجديد والمفيد ومرة أخرى لو أخذنا درس النهضة الأوروبية فسوف نجد النهضة الأوروبية بقدر ما ارتبطت بقطيعة مع عناصر بعينها في القرون الوسطى، ارتبطت بحركة إحياء العلوم ألا وهي حركة العودة إلى التراث اليوناني والروماني، فيبدو إنه مش ها ينفع نعمل حاجة، ونحن بندخل رأسنا في التربة مع جذورنا.

فجذورنا في الأرض وممتدة وعليها أن تتلاقى مع ثقافات أخرى لتجدد من نفسها، وده مهمة المثقفين اليوم، وساعتها ها يبقى في واقع جديد تاريخ مختلف في تعديلات لأنه كلما تعددت النماذج أمكن التفكير والوصول إلى الأفضل والأحسن، وفي ظروفنا نحن في فترة سؤال فلتكثر الأسئلة لكي نحاصر الإجابة الجاهزة؛ لأننا نحتاج جهد على مستوى التفكير ومستوى الإنتاج المعرفي من ناحية ومستوى الممارسة من ناحية أخرى، وهذا هو طريقنا لإقامة مشروع فعلي نستطيع من خلاله أن نعود على الساحة العالمية»[1].

(3) التيار الإسلامي:

إن ثمة اتفاقًا عامًا بين مفكري التيار الإسلامي إلى أن الطريق للتنمية والتقدم ومواجهة الغزو الثقافي هو العودة للمرجعية الإسلامية بمؤسساتها المختلفة، حيث تشير الحالة رقم (19) «أنا عايز أقول إن الإسلام عندما بدأ أنشأ صور من المؤسسات التي ناسبت العصر اللي كان الإسلام هو السائد فيه، فالنموذج الذي كان سائدًا وأحب لفت النظر إليه (اسمه الوقف) الإسلام أنشأ نموذج الوقف ليعطي جميع أنواع الحاجات الإنسانية من تعليم إلى طب إلى ثقافة، والوقف نشأ في القرن الهجري الأول أنشأه الرسول عليه الصلاة والسلام، وهذا الوقف يوجد في المدينة المنورة منذ الرسول.

(1) الحالة رقم (12) ر.ع.

وتطورت فكرة الوقف بعد ذلك حتى غطى جميع أنواع الحاجات الاجتماعية والإنسانية. وكان عندنا وقف اسمه وقف (الزبادي). ويعني هذا الوقف أن هناك ناس صالحين أعطوا تبرع (قالوا إن الرجل لو كسر آنية وخشي من سيده، يذهب إلى صاحب الوقف بالآنية المكسورة والوقف يعطي له آنية سليمة) وكان عندنا أيضًا وقف في القاهرة هنا اسمه وقف (مؤنس المرضي) كان يستأجر ذوي الصوت الجميل ليقفوا بالليل تحت فناء المستشفيات يغنوا أغاني تسعد المرضي فيناموا.

كان عندنا وقف في المقطم اسمه وقف المطمئنين يمشي مع الطبيب في ردهة المستشفى ويقول له إن فلان اللي في الحجرة ده أنا سمعت إن الطبيب بقول عليه إن حالته كويسة جدًا إن شاء الله ها يبقى كويس، ويرد عليه الطبيب ده حالته سهلة وبسيطة ويسمعه المريض فتتحسن حالته، وكان هناك أيضًا وقف المدارس والبيوت والتعليم والعلوم في كافة مجالات الحياة وأنشطة الحياة وعلى الفقراء من الطلبة أن يأخذوا مساعدتهم من هذا الوقف.

وفكرة الوقف اختراع إسلامي بحت وهي موجودة في أوروبا تحت مسميات أخرى تقوم بمثل هذه الأعمال وجامعة «كمبردج» أساسًا كانت عبارة عن وقف، وكذلك جامعة «إكسفورد» كانت وقف، وكذلك جامعة القاهرة كانت وقف أوقفتها الأميرة «فوزية»، هذا المبنى الضخم؛ لأن جامعة القاهرة كانت قصر خاص أوقفته الأميرة «فوزية» للجامعة، فلو جبنا هذه المؤسسات الإسلامية اللي هدفها الخدمة الاجتماعية ونطورها من أجل المصلحة العامة الآن. ده أمر مش محتاج لاستيراد حاجة ده أمر محتاج لإحياء تراثنا فقط.

فأنا بضرب المثل للمؤسسات الإسلامية اللي كان لها دور في التطور، فالإسلام دخل مجتمعات وثنية وغيرها، لكن للأسف أنا أرى أن العرب من الهوان بحيث لا تمكنهم ظروفهم من عمل هذه المشروعات، بحيث أن هذا العمل الشعبي مش فردي، والعدو لما أدرك أن الوقف الشعبي لن يأتي إلا عن طريق النقابات والجماعات هدم هذه النقابات، والجماعات عن طريق لغيها أو فرض الحراسة عليها، حتى تعيين العمداء ورؤساء الجامعات لا يتم إلا بقرارات من وزير التعليم وأيضًا قرارات أمنية، وحل نوادي أعضاء هيئة التدريس وتحويلها إلى خرابات، وتحويل الأحزاب أيضًا إلى مقاهي ده كله كان له هدف وهو أن الجهات المعنية القائمة على

تنمية فكرة العدو الذي ينبغي التصدي له انتهت ويصبح الباقي مجرد أفراد مثقفين، لكن ما لهمش قيمة لأنهم أفراد ولن يؤثر هؤلاء المثقفون إلا في إعداد محدودة من الشعب، وهذا لن يغير شيء هذا هو الصراع الحقيقي بيننا وبين عدو.

لذلك، أنا بقوم بمجهود أنا وزملائي بمحاولة أحياء المؤسسات، والمؤسسة القادرة على التفاعل والتأثير والتغلغل أكثر من الفرد، وبغير هذا مفيش فايدة سواء في مواجهتنا للسوق الشرق أوسطية، ولا ضد الحلف الجديد المزمع عمله بين تركيا وإسرائيل لمواجهة إيران وسوريا، ولا ها نقدر نواجه الحصار على السودان وليبيا والعراق مش ها نقدر؛ لأنه مفيش عرب المؤسسة العربية انحلت وانتهت، وأنا رأيي الخمس سنوات القادمة سوف تشهد حرب «وأنا أؤكد على ذلك»[1].

بينما تشير الحالة رقم (17) «أنا أرى أن مشكلة النموذج الثقافي والحضاري محلولة، فأنا أقول أنا متميز كحضارة إسلامية عربية، وفي كل تقنيات العصر والعلوم المادية، لا فريق بيني وبين الآخرين، وده ليس جديدًا على امتداد البشرية، كان هذا موجودًا؛ لأنه في علوم المادة لا تتغير وخصائصها وقوانينها لا تتغير، أنا بحلل التربة مثلًا بصرف النظر أنا مسلم، مسيحي، يهودي، عايش في القاهرة في تل أبيب في أمريكا فيه قانون لا يتغير، لكن أنا في الثقافة في المثل في الأخلاقيات في النظرة للكون في الآداب في الفنون في الحلال والحرام تتميز الأمم وتختلف.

وأحنا بينظروا لينا في الغرب دلوقتي على أننا متخلفون؛ لأنه مفيش زواج الرجل من الرجل، ومفيش حرية للمراهقات والمراهقين ليمارسوا الجنس، ومفيش الآباء والأمهات اللي يقدموا لأبنائهم خدمة جنسية عالية المستوى، وهذا منصوص عليه بالحرف الواحد في وثيقة السكان، وبالتالي بيعتبرونا متخلفين؛ لأن ده جزء من حقوق الإنسان، لكن أنا عندي إن حقوق الإنسان مضبوطة بحق الله في الحلال والحرام.

إذن هنا أنا أتمايز، ولذلك أنا ما عنديش مشكلة في التعامل مع العالم. أنا ما عنديش مشكلة إطلاقًا في التعامل معاه، بالعكس أنا أرى أن التقدم المادي من أسهل الأمور في نهضات الشعوب (الأرض الزراعية في عهد محمد علي) حوطها من 3 مليون فدان إلى 6 مليون، وعمل خطوط

(1) الحالة رقم (19) س. ع.

سكة حديد قبل أي بلد، الأسطول المصري كان في عهد إسماعيل نسبة السفن التجارية فيه أعلى من نسبة السفن التجارية في الأسطول الإنجليزي. التقدم المادي مش مشكلة المشكلة في الجانب الروحي؛ ولذلك الغرب النهارده بقى مفترس شرس ولكنه أجوف، أعلى نسبة انتحار أعلى نسبة قلق أعلى نسبة أطفال غير شرعيين، أعلى نسبة من الأسر غير الشرعية.

فالاغتراب هو مرض الحضارة الملحدة أو العلمانية، لذلك أنا بقول أحنا أغنياء ومتحضرون حضارة مش عارفين قيمتها، وأنا لا أنفي أن عندنا تخلف لكن في رجل الأعمال، في الإدارة، في الاستثمار للأموال في أن أحنا نسيطر على ثرواتنا هذه هي مشاكلنا، إنما الجانب الروحي للناحية الحضارية ما عندناش مشاكل، أحنا أحسن حالًا رغم تخلفنا ورغم أننا لسنا على المستوى المطلوب، وأنا متفائل رغم ضرب المسلمين في كل أنحاء العالم، وأنا بقول ده لو أحنا أموات ما كنش ده حصل فينا، وأنا عارف أن الغرب بيعمل كده لأنه حاسس أنك تستيقظ، ومراكز الأبحاث اللي شغالة على العالم الإسلامي كل يوم بتطلع تقارير، لكن رغم ذلك، فالظاهرة الإسلامية بتزيد رغم كل ما يوجه لها من عنف وضرب وقسوة.

ويمكن للسوق الشرق أوسطية هدف غربي صهيوني بحت المقصود منه تفريغ المنطقة العربية الإسلامية من هويتها، بحيث إنك تبقى جغرافيًا مجرد جغرافي، علشان مش بس قابل بالآخر، وإنما تابع للآخر يعني هي مسألة تفريغ هوية لتملئ بالآخر. وأنا مش ضد العلاقات أو التسويات، لكن ضد أن يكون هذا مفروض علينا في ظروف غير مواتية من حيث موازين القوى، وأنا بنظر لها من الناحية الشرعية أنها هدنة؛ لأن مفيش سلام مع من يغتصب شبرًا من الأرض، وما عنديش فرق بين سيناء وتل أبيب والقدس، كلها أرض عربية فأنا أُسمي هذا الوضع هدنة مش سلام، وبالتالي لا يجب أن نتنازل عن هويتنا التي هي استمرار للجانب الروحي والقيمي في حضارتنا. أي تصور لمشروع المستقبل بغير هذا الجانب صعب ومستحيل وأنا متفائل جدًا»[1].

بينما ترى الحالة رقم (16) «أن مستقبل مصر مرهون بمستقبل الشورى أوالديموقراطية؛ لأن كل نظام يفرز معارضيه التي يستحقها؛ بمعنى أنك لما تقهر الناس بتطلع قوى سياسية شريرة

(1) الحالة رقم (17) م. ع.

بتلقنهم دروس في القمع يوميًا، أما إذا عاملت الناس بتسامح بمشاركة، فإنك بتفرز قوى سياسية متسامحة ومشاركة، وهنا فأنا أرى أن القوى السياسية المعبرة عن التيار الديني تستطيع أن تشكل منها قوى حضارية متسامحة قابلة للتعدد في إطارها في الإطار الإسلامي، وكذلك السماح للقوى الأخرى بالتعدد في الإطار السياسي، وتتعايش هذه القوى مع بعضها البعض، وده لن يأتي إلا عند وجود مناخ سياسي صحي، يتيح لأي صاحب مشروع فكري أن يطور رؤيته، وأن يحتاج للناس علشان ساعتها تبقى كل قراراتنا الخاصة بتنميتنا وتقدمنا قرارات جماعية شارك فيها الجميع.

لكن الحادث الآن ضد أي مشروع ضد أي تنمية؛ لأنك ببساطة بتقضي على فكرة المشروع النموذجي الحضاري بتاعك من خلال انتمائك لحاجات قديمة لا لزوم لها؛ مثلاً تلاقي رمز فرعون في كل مكان، في كل ميدان في الفندق وحتى في الجامعة، ها تلاقي جمعية حورس، هل هويتنا هي الفرعونية، الفرعونية صفحة في التاريخ نحترمها، لكن ليست هي هويتنا.

ولم يبقَ من تاريخنا الفرعوني غير مجموعة من المقابر والمعابد، وهذا لا يقدم مشروعًا حضاريًا، يجب أن نعرف أن حضارتنا عربية إسلامية، وأي محاولة لحذف التاريخ الإسلامي وجفاف الحس الإسلامي سيزود التطرف مش ها يقضي عليه، ولازم يعرف الناس اللي قائمين على البث الإعلامي، وبيوجهوا الرأي العام دول لا يمثلوني، ولا هما عارفين ما هي الهوية الحقيقية أو النموذج الحضاري الذي يريدون الدفاع عنه، وكل هذه محاولات لتغييب دور الإسلام، لذلك فالمدخل الصحيح للتنمية والحضارة إيجاد المناخ الديموقراطي والشورى لفتح باب الحوار الذي تسمع الناس كل الآراء ونعلمها القدرة على الاختيار والمشاركة. فلن يستطيع أي تيار إسلامي أو غير إسلامي أن يبلور مشروعًا مستقبليًا حضاريًا متقدمًا إلا بإتاحة الفرصة للجميع أن يطرحوا أفكارهم، ولازم تكون كل الأطراف السياسية والإسلامية أطراف حوار لبناء المستقبل، لكن رفض تيار بعينه هي دي الكارثة التي تهدد مصر.

فالمشكلة ليست فقط في الحالة الإسلامية، ولكن أيضًا فيه مشكلات في الحالات السياسية في مصر كلها، ولا يوجد تفاعل بين الرؤى الفكرية والسياسية، وده بيغيب أي مشروع حضاري، وبعدين إزاي نطرح هذا المشروع بدون مشاركة الجماهير، فلن يكون هناك مشروع دون إحساس هذه الجماهير أنها شريكة في القرار السياسي أو في التفكير السياسي

إذن مشكلة ما يُسمى بالأصالة والمعاصرة أو المشروع الحضاري كاملة بالدرجة الأولى في أزمة الديموقراطية وغياب الحوار وغياب المشاركة الحقيقية وتصور مستقبل بدون إجراء تعديلات جوهرية على هذا أمر يصعب تخيله»[1].

بينما تشير الحالة رقم (18) «إن أي مشروع مستقبلي نتصوره لابد أن يبدأ بالتخلص من فكرة التحديث الغربية؛ لأن التحديث على الطريقة الغربية هو محاولة من الدولة لتكون تابعة للغرب، ولكي يكون هناك تطور حقيقي خارج إرادة الأمة فيجب أن نستمد تطورنا من داخلنا من التطور الطبيعي لمجتمعنا، وأن نجدد ذاتنا لنستطيع أن ننتج حضارة أصيلة، وهذا يتطلب أن نكون مشروعًا حضاريًا بأن نستوعب عقيدتنا وإسلامنا وتاريخنا الإسلامي وظروفنا الموضوعية، ومن خلال الإيمان بهذه العقيدة نستطيع أن نكون نظرية مستقلة ترتكز على العقيد الإسلامية وإقامة سلطة دينية، بحيث نرفض كل النماذج التنموية الأخرى من رأسمالية واشتراكية، بأن تكون تنمية معتمدة على الإيمان بحضارتنا العربية الإسلامية، لأن هذه هي الهوية الحقيقية التي يجب أن ينهض عليها مشروعنا المستقبلي»[2].

مناقشة ختامية وتحليلية

في واقع الأمر يكشف لنا التحليل السابق أننا بصدد مواقف فكرية إزاء إشكالية الأصالة والمعاصرة يمكن أن نصنفها إلى ثلاثة مواقف رئيسة:

1- موقف معاصر يدعو إلى تبني النموذج الغربي المعاصر بوصفه نموذجًا للعصر كله.

2- وموقف سلفي يدعو إلى استعادة النموذج العربي الإسلامي كما كان قبل فترة الانحطاط، ومحاولة تشييد نموذج عربي إسلامي يحاكي النموذج القديم، في الوقت الذي يقدم فيه حلوله الخاصة لمستجدات العصر.

3- وموقف توفيقي انتقائي، يدعو إلى الأخذ بأحسن ما في النموذجين معًا، والتوفيق بينهما في صيغة واحدة تتوافر لها الأصالة والمعاصرة معًا.

---

(1) الحالة رقم (16) ف. هـ.

(2) الحالة رقم (18) ع. ح.

وقد احتدم النقاش بين هذه التيارات السلفية والأصولية (الأصالة والماضي) من ناحية (والمستقبل والعصر والتجديد والحداثة) من ناحية أخرى، فقد قبل البعض بالتوفيق بين الجديد والقديم والتغيير مع الاحتفاظ بالأصالة والاحتفاظ بما هو أصيل ونبذ ورفض ما هو سيئ، وكذلك اقتباس ما هو جديد من الثقافات الأخرى، ورفض ما هو سيئ فيها، وذهب موقف آخر إلى أن الحل هو الثورة على الماضي ورفض التقاليد وكل أشكال التراث. وإذا كان هذا هو حال التيارات الفكرية المختلفة والتي تدلل بوضوح على وجود صراع حاد بين الأصالة والمعاصرة، يتجلى في الاتجاهات الفكرية ومختلف النشاطات الإنسانية.

وإذا كان هذا يدل على شيء، فإنه يدل على أن المثقفين المصريين بمختلف توجهاتهم وانتماءاتهم الفكرية يدعمون هذا الصراع بين الأصالة والمعاصرة، لدرجة أننا نتصور أن الثقافة المصرية تتمحور حول الصراع بين هذه التيارات المتناقضة، بحيث أصبح الصراع هو الشيء الثابت في حوارات المثقفين وليس الإبداع، لدرجة أن كل التيارات الفكرية ابتكرت نماذج تنموية كلها تحاكي نظرتها الآنية من خلال تنظيرات لا تمت بصلة إلا للأطر النظرية التي انطلقوا منها. باستثناء بعض النماذج التي سوف نعتمد عليها في رؤيتنا وتحليلنا حول إشكالية الأصالة والمعاصرة.

على فرض أن الحوار مع هذه التيارات يمكن أن يولد أفكارًا جديدة تسهم في حل هذا المأزق التاريخي؟ وعليه فإن السؤال الذي ينبغي أن نوجهه للتيارات الفكرية السابقة هو هل ما زلنا (المجتمعات العربية بوجه عام ومصر بوجه خاص) في وضع يسمح لنا بالاختيار بين المعاصرة (التنمية الغربية والحداثة) وبين الأصالة (التراث الفكري والحضاري)؟.

أتصور أنه يجب الاعتراف بأننا لا نملك منذ اصطدامنا بالنموذج الحضاري الغربي المعاصر، حرية الاختيار بين أن نأخذ به وبين أن نتركه، لقد فرض هذا النموذج نفسه علينا منذ بداية التوسع الاستعماري الأوروبي أي منذ القرن الماضي، فرض نفسه علينا كنموذج عالمي، كنموذج حضاري جديد للعالم كله يقوم على جملة من المقومات لم تكن موجودة في النماذج الحضارية السابقة له، مثل التنظيم العقلاني على المستوى الاقتصادي، وأنظمة ومؤسسات الدولة، واعتماد العلم والصناعة والتبشير بقيم جديدة تمامًا هي قيم الحرية والديموقراطية، والعدالة الاجتماعية.

لقد فرض هذا النموذج الحضاري الجديد نفسه علينا بوسائله هو، فمن التبادل غير المتكافئ، إلى التدخل في الشئون المحلية بذريعة الدفاع عن حقوق أقلية من الأقليات أو حماية مصالح معينة، إلى الحكم المباشر إلى الهيمنة الاقتصادية والسيطرة الثقافية والأيديولوجية، والنتيجة المترتبة على ذلك غرس بنى النموذج الغربي في مجتمعنا في الصناعة والتجارة والثقافة والاقتصاد وربطها بالبنية الرأسمالية الأم في أوروبا.

هكذا وجدت المجتمعات العربية بصفة عامة، ومصر بصفة خاصة نفسها أمام عملية تحديث لبعض القطاعات في المجتمع هي تلك التي تهم البلاد المستعمرة أكثر من غيرها، فعملية التحديث لم تستنبت أسسها في الداخل، بل نقلت من الخارج جاهزة وغرست غرسًا، بالإغراء حينًا وبالقوة حينًا آخر في مجموعة من القطاعات التي أصبحت تشكل بعد الاستقلال الهياكل الأساسية للدولة الحديثة في مجتمعاتنا.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإذا كنا لم نختر النموذج الغربي بمحض إرادتنا، فنحن بالأحرى لم نختر ما تبقى لدينا، وفينا من النموذج التراثي أعني الموروث من ماضينا لم نختره لأنه ميراث، والإنسان لا يختار ميراثه كما لا يختار ماضيه، وأكثر من ذلك، فإن الإنسان يتمسك به ويحتمي داخله عندما يجد نفسه معرضًا لأي تهديد خارجي.

هذا وإلى جانب البنى الحديثة المنقولة إلينا من الغرب والمغروسة غرسًا في قطاعات معينة من حياتنا، بقيت هناك بنى قديمة موروثة من ماضينا تحتفظ بوجودها، وأحيانًا بكامل قوتها وصلابتها في قطاعات أخرى أو داخل القطاع الواحد مما أصبح يُطلق عليه في بعض المجتمعات القطاع التقليدي، وبالتالي هذا ما عزز في تصورنا وجود أنماط للمثقفين يتميز إنتاجهم الفكري والثقافي بالدفاع عن التراث والقيم التقليدية، وأحيانًا السلفية في مقابل النمط الرأسمالي الذي له أيضًا فئات اجتماعية وأنماط مثقفين تدافع عن وجوده واستمراره وتؤكد على القيم الغربية والتوجهات والنزعات الفكرية، حيث يعبرون في إنتاجهم الثقافي والفكري عن هذه الأيديولوجية، ويبررون شرعيتها في مقابل الأيديولوجية التقليدية، إنها حالة من التداخل والتمفصل على مختلف الأصعدة والمستويات (الاقتصادية، الاجتماعية، السياسية والثقافية)، تتمثل في وجود أكثر من قطاع من أنماط الحياة الفكرية والمادية إحداها عصري مستنسخ من

النموذج الغربي ومرتبط به ارتباط تبعية ونموذج تقليدي أصيل هو استمرار للنموذج التراثي في صورته المتخلفة، إن التفاعل بين النمط الرأسمالي الحديث والأنماط السابقة عليه تعطينا هذه الصورة من التداخل والتمفصل في حياتنا اليومية على كل الأصعدة؛ على صعيد واقعنا الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وأيضًا على صعيد وعينا ونمط تفكيرنا.

إذن المشكلة الحقيقية التي تواجهنا ليست مشكلة اختيار بين إحداها ولا مشكلة أن توفق بينهما، بل إن المشكلة التي نعانيها هي مشكلة ذلك التمفصل أوالتداخل، تلك المشكلة التي تطبع كل مرافق حياتنا المادية والفكرية، ونحن نقبل بهذا التداخل والتمفصل على كل الأصعدة والمستويات، وبالتالي فالمثقفون هم نتاج لهذا التداخل المعقد، فهم قد يتلقون تدريبهم وفقًا للنظم الحديثة وأدواتهم هي أدوات العلم الحديثة والمعرفة الحديثة (النموذج الرأسمالي)، ورغم ذلك فإن هؤلاء المثقفين أنفسهم يربون أيضًا داخل عائلات وقبائل وجماعات دينية ولغوية تظل متشبثة بأيديولوجيات وتصورات للعالم قبل الرأسمالي (الأصالة والتراث).

فالمثقفون إذن على مستوى المجتمعات العربية بصفة عامة والمجتمع المصري بصفة خاصة يزاوجون بين أنماط عدة من الوعي من الثقافة ومن الفكر، وهي ناتجة عن تدريبهم المعقد في نظم التعليم الحديث والمؤسسات التقليدية، فإنهم يتبنون عناصر من كل النماذج الثقافية ونظم القيم والمعتقدات الرأسمالية وقبل الرأسمالية.

وفي الوقت نفسه يرفضون هذا التمفصل والتداخل على صعيد الحياة الفكرية والثقافية والروحية كما هو واضح من نص الحالات، فتيار يدعو إلى تبني القيم الفكرية العصرية التي تشكل جزءًا لا يتجزأ من النموذج الحضاري الغربي، وتيار آخر: يدعو إلى التمسك بقيمنا التراثية والأصيلة وحدها، وتيار ثالث: يبحث عن التوفيق بين السلفية والمعاصرة، وبين هذا وذاك تظهر كما وضح من الحالات الميدانية فصائل داخل كل تيار منها من يرفض المظاهر الحديثة في حياتنا، بل في العالم كله ويصفها بالجاهلية، ومنها من يدعو إلى رفض التراث ونبذ المظاهر المتعلقة بالماضي ويصفها بالتخلف والرجعية والجمود، ولكن كل هذه الدعاوى تتوقف عند مستوى الخطاب ولا تتجاوزه إلى الواقع.

إذن هذه الإشكالية هي إشكالية النخبة المثقفة في المجتمعات العربية بصفة عامة والمجتمع المصري بصفة خاصة، بوصفها إشكالية الثقافة العربية بصفة عامة والتي يجمعها تراث عربي إسلامي واحد، فالنخبة المثقفة تعيش هذه الإشكالية، وتعي أبعادها الراهنة والمستقبلية أكثر من غيرها، فلقد نظرنا في المشكلة في مظهرها الثقافي الإقليمي والمحلي وبين الفكر العالمي المعاصر (الفكر الغربي) تلك الهوة أن يشعر المثقف من خلالها أن التراث العربي الإسلامي بمضامينه ومشكلاته الفكرية يعمل في اتجاه، والعصر الحاضر وحاجاته والمستقبل ومتطلباته تعمل في اتجاه آخر، وبالتالي على المثقف أن يتحمل عبء التخطيطي للمستقبل الثقافي، وعليه أيضًا أن يخطط للماضي الثقافي بصورة تجعله معاصرًا لنفسه من خلال إضفاء المعقولية، وإعادة ترتيب ذاته لينهض اهتمامه بالمعاصرة والمستقبل.

إن قلة من المثقفين التي تعي هذه القضية، وطرحت علينا أفكارها بدون تحيز وبشكل موضوعي، بأنه للخروج من هذا المأزق علينا إعادة كتابة التاريخ الثقافي بروح نقدية ورؤية عقلانية ليس فقط من أجل امتلاك تراثنا والتحرر من ثقل حضوره، بل وأيضًا من أجل إعداد التربية الصالحة الضرورية لاستنبات أسس التقدم والتطور في فكرنا وثقافتنا المعاصرة، فالشرط الضروري لتأصيل المعاصرة فينا؛ أعني تحويلها من معاصرة قائمة على التبعية والنقل والاستنساخ إلى معاصرة قائمة على المواكبة والمساهمة إنتاجًا وإبداعًا دون أن نتغافل عن مشكلات حاضرنا الثقافي، بحيث نعمل على ضرورة التعامل النقدي مع الثقافة العالمية المعاصرة، ثقافة الغرب أساسًا إنها دعوى لنقد كل النماذج.[1]

(1) انظر الحالات رقم (1)، (5)، (2)، (6) التيار الماركسي بالمتن، وكذلك التيار الليبرالي انظر الحالات رقم (9) - (10) بالمتن.

مناقشة ختامية

يتناول الكاتب في هذا الفصل عرض أهم النتائج التي توصل إليها؛ سواء تلك التي تتعلق بالأُطر والمداخل النظرية المختلفة التي تعرضت لفهم ظاهرة المثقف والسلطة بشكل عام، ووضع المثقف المصري بشكل خاص، مع الاستفادة من المقولات النظرية في تبني مدخل نظري و إطار تحليلي لفهم هذه الظاهرة. وذلك بدراسة المراحل في ضوء التداخل بين المتغيرات المختلفة وتفاعلها على المستوى العالمي والإقليمي والمحلي، وتأثير هذه المتغيرات وانعكاساتها على طبيعة وأبعاد الظاهرة، فضلًا عن مناقشة القضايا المرتبطة بإشكالية مفهوم المثقف وتحديد تعريفه على المستوى الفردي والاجتماعي، وكيف عبرت عن هذه الإشكالية الدراسات السابقة التي تناولت الظاهرة من حيث أبعادها وطبيعتها وعواملها المختلفة.

كذلك، فإن مناقشة النتائج الأساسية بالشكل النظري لا ينفصل عن مناقشات النتائج الأساسية التي أفصحت عنها الدراسة الميدانية لتشخيص أبعاد الظاهرة والعلاقات المتداخلة بين هذه الأبعاد على مستوى كل الأصعدة (الاقتصادية الاجتماعية، الثقافية، السياسية) من خلال عرض النتائج الأساسية الخاصة بالقضايا الميدانية (إشكالية الديموقراطية، الأصالة والمعاصرة، العدالة الاجتماعية) ورؤى المثقفين المصريين حول هذه القضايا من حيث مدى تأثيرها في علاقة المثقف بالسلطة ومدى ممارسة المصري بمختلف انتماءاته وتوجهاته، وذلك عبر المراحل التاريخية المختلفة، من حيث توجهاتها وسياساتها وانعكاس ذلك على المثقف المصري بصفة عامة.

لذلك فسوف نناقش نتائج دراسة هذا الموضوع على ثلاثة مستويات: المستوى الخاص بالإطار النظري والتصوري الذي تبناه موضوع الكتاب، ومستوى تساؤلات الكاتب، ثم مستوى الدراسات السابقة ومدى اتفاق الكاتب أو اختلافه معها.

أولًا: التساؤل الأول:

إلى أي مدى يمكن الاستفادة من التراث النظري في صياغة وتحديد مفهوم للمثقف يتناسب وخصوصية المجتمع المصري؟

(1) موقع مفهوم المثقف من الدراسات والبحوث السابقة:

فقد توصلنا إلى أن مفهوم المثقف قد اختلف من دراسة إلى أخرى عند عرض الدراسات السابقة، وهذا ناتج في تصورنا من اختلاف المداخل والمنظورات الفكرية والأيديولوجية لأصحاب هذه الدراسات؛ فمنها من انطلق من التركيز على البعد الثقافي في تعريف المثقف وتجاهل الأبعاد الأخرى التي يمكن أن تسهم في فهم المثقف وتعريفه، ومن هذه الدراسات أيضًا من اعتمد على المدخل الماركسي الكلاسيكي، واعتبر البعد الاقتصادي هو المؤثر في الأبعاد الثقافية والسياسية، وتجاهل الأبعاد الأيديولوجية والسياسية، وبالتالي جاء تعريف المثقف مشوهًا وغير صحيح، إضافة إلى ذلك، فإن معظم هذه الدراسات في تعريفها للمثقف انطلقت من متغيرات ذاتية غير موضوعية، وفهمت المثقف من خلال رؤى جزئية بحيث عزلت المفهوم عن السياق المجتمع الذي يعيش فيه.

(2) مفهوم المثقف في ضوء المدخل النظري الذي تبناه موضوع الكتاب:

فقد توصلنا إلى أن أصدق تعريف وأدقه هو الذي يقول به «جرامشي»، وهو أن كل إنسان مثقف وإن لم تكن الثقافة مهنة له؛ ذلك لأن لكل إنسان رؤية معينة للعالم وخطًا للسلوك الأخلاقي والاجتماعي، ومستوى معينًا من المعرفة والإنتاج الفكري، فكل إنسان مثقف، وإن اختلفت مستويات ودلالات ثقافته، وهكذا يتسع مفهوم المثقف ليشمل (المفكرين، والأدباء، والعلماء، والكتاب، والمبدعين، والفنيين، ورجال الدين، والأطباء، والمهندسين، والمديرين، ورجال الدين والقانون، والموظفين، والموجهين الإعلاميين، والصحفيين، ورجال الأعمال، والطلبة، بل يتسع المفهوم ليشمل كذلك قوى الإنتاج اليدوي من عمال وفلاحين، وبهذا المعنى الواسع للمثقف ينقسم المثقفون إلى مثقف عام ومثقف متخصص، وذلك لأن «جرامشي» قد أدرك في وقت مبكر التفرقة الحادة بين اليدوي والذهني في محاولة لتوصيف المثقف بأنه ذهني. أما العامل فهو يدوي رغم أن العمل اليدوي لا يخلو من الفكر والعمل الذهني لا يخلو من اليدوي، كذلك فإننا نرى أن المثقف ليس مجرد أحد عناصر البنية الفوقية، وإنما يجب البحث عنه في مجمل العلاقات الاجتماعية ومن بينها علاقات الإنتاج.

أما من حيث التكوين الاجتماعي للمثقف، فقد توصلنا بحسب ما يشير «جرامشي» أيضًا «إلى أن المثقفين عمومًا تخلقهم الطبقات الاجتماعية أثناء تطورها، وبالتالي فإن البحث عنهم يجب أن يكون بحثًا في إطار الوظيفة التي تمارسها هذه الطبقة أو تلك بحكم المكانة التي تحتلها في نمط الإنتاج، وبالتالي فإن المثقفين يرتبطون بالطبقات الاجتماعية كافة، لكنهم يحققون وجودهم أي يجسدون دورهم في ارتباطهم العضوي بالطبقة عن طريق تنظيمها السياسي، وهو الحزب والحزب هنا بمعنى المثقف الجماعي، لكن هذا الارتباط العضوي بالطبقة الاجتماعية لا ينفي عن المثقف الاستقلالية النسبية حيال هذه الطبقة أو تلك، فالمثقف العضوي ينفصل ليتصل بالطبقة اتصال البنية الفوقية بالبنية الاقتصادية، الاتصال والتمايز، معنى ذلك أن المثقفين لا يشكلون طبقة اجتماعية محددة، بل ينتسبون لمختلف الطبقات والفئات الاجتماعية من الطبقة الارستقراطية إلى البرجوازية إلى الفئات الدينية الوسطى حتى الطبقة العاملة.

فلكل طبقة أو فئة من هؤلاء مثقفوها المعبرون عنها، سواء بالانتساب الاجتماعي المباشر أو بالانتماء الفكري، وهناك بحسب تعبير «جرامشي» المثقف العضوي للطبقة البرجوازية، وهناك المثقف العضوي للطبقة العاملة، وهناك المثقفون المعبرون عن مختلف الفئات الاجتماعية الأخرى، المثقفون إذن ليسوا طبقة بثقافتهم وليسوا فوق الطبقات، وإنما يتنوع ويختلف انتسابهم كشرائح وفئات اجتماعية إلى هذه الطبقة أو تلك بطبيعة موقفهم من نظام الإنتاج الاجتماعي المحدد تاريخيًا، وعلاقة هذه المجموعة بوسائل الإنتاج في التعبير القانوني عنها، ودورها في التنظيم الاجتماعي للعمل وحجم الدخل وأسلوب الحصول عليه، أي أنه لا يمكن تحديد الطبقة تحديدًا كاملًا بغير اكتمال واجتماع هذه المعايير.

وهكذا توصلنا إلى أن المثقفين من حيث إنهم مثقفون ليسوا طبقة لا من الناحية الاقتصادية، ولا من الناحية السياسية ولا من الناحية الأيديولوجية، وإنما يمثلون شرائح وفئات طبقية مختلفة، وتتحدد انتساباتهم الطبقية بحسب موقعهم من نظام الإنتاج وفي ضوء هذه المعايير، فإن لكل طبقة مثقفيها الذين ينشأون بنشأتها، إلا أن الانتساب الطبقي للمثقفين لا يكون بالضرورة مرتبطًا بنشأتهم الطبقية، وإنما بانتمائهم الأيديولوجي أساسًا. ولهذا فقد

يكون من التعسف الاعتماد على معايير الانتساب الطبقي وحدها في تحديد الموقف الطبقي للمثقفين، فقد يتطابق الوجود والوعي الطبقيان وقد يتعارضان، ولهذا تتحدد طبقية المثقفين بالموقف الذي يتخذونه من الصراع الدائر في المجتمع عامة، وفي مجال الثقافة خاصة، ونظرًا لعدم تبلور شكل واضح للطبقات في المجتمع المصري، فكان لابد من توظيف المفهوم وخصوصية المجتمع المصري.

(3) مفهوم المثقف في ضوء المدخل النظري لموضوع الكتاب:

توصلنا إلى أن المثقفين المصريين هم نتاج لتشكيلة اجتماعية شديدة التعقيد، وتتسم هذه التشكيلة بتضافر وتمفصل نمط الإنتاج الرأسمالي مع الأنماط الإنتاجية ما قبل الرأسمالية، هذا التمفصل لأنماط الإنتاج السابقة على الرأسمالية، ونمط الإنتاج الرأسمالي ينتج عنه نظام تراتب اجتماعي شديد التعقيد، فإن فرض النمط الرأسمالي يؤدي إلى تمايز الحدود الطبقية وتشكيل البنية الطبقية الحديثة.

وفي الوقت نفسه تسهم الأنماط السابقة على الرأسمالية في توالد وإعادة إنتاج علاقات الإنتاج ما قبل الرأسمالية مثل (الإثنيه، والعنصر، والحدود الدينية، والانقسامات حسب الجنس)، ومن هنا سوف نشير إلى أن كل العلاقات قبل الرأسمالية التي تنظم الجماعات الاجتماعية داخل علاقات الإخضاع والهيمنة مثل العلاقات الإثنية وغيرها باعتبارها جميعًا علاقات غير طبقية.

تتسم التشكيلة الاجتماعية إذن ببنية معقدة من العلاقات قبل الرأسمالية والعلاقات الرأسمالية التي تتمفصل في كل اجتماعي معقد، وتظهر الجماعات الاجتماعية في التشكيلة الاجتماعية المصرية كلٌّ من خصائص علاقات الإنتاج الرأسمالية وقبل الرأسمالية. إن المثقفين نتاج لهذا المتفصل المعقد لأنماط الإنتاج، فهم يتلقون تدريبهم وفقًا لقواعد النظام التربوي الحديث (الرأسمالي)، وأدواتهم هي أدوات العلم الحديثة (الرأسمالية). ورغم ذلك، فإن هؤلاء المثقفين أنفسهم يربون داخل عائلات وقبائل وجماعات دينية ولغوية... إلخ، متشبثة بأيدولوجيات وتصورات للعالم قبل الرأسمالي، حيث يزواج المثقفون بين أنماط عدة من الوعي ومن الثقافة هي ناتجة عن تدريبهم المعقد في نظم التعليم الحديثة والمؤسسات التقليدية،

إن المثقفين يتبنون عناصر من كل النماذج الثقافية، ونظم القيم والمعتقدات الرأسمالية وقبل الرأسمالية.

هذا وقد توصلنا إلى أن معظم المثقفين يرتبطون بالدولة الحديثة من خلال أجهزتها التربوية والإعلامية، ومن النادر أن توجد مراكز بحوث أو قنوات إعلامية مستقلة في المجتمع العربي بصفة عامة ومصر بصفة خاصة، ويحد هذا الارتباط القوي بالدولة من قدرة المثقفين على العمل باستقلالية عن النخب الاقتصادية والسياسية المسيطرة، وربما كان ذلك أحد الأسباب وراء النظر إلى المثقفين باعتبارهم جزءًا من النخب المسيطرة على السلطة في المجتمع، ولكن في حقيقة الأمر يلعب المثقفون أدوارًا مزدوجة، فيشكلون جزءًا من نظام الدولة بسبب وضعهم داخل الأجهزة الأيديولوجية للدولة، كما أنهم يرتبطون بالمجتمع المدني من خلال دورهم كمعبرين اجتماعيين للجماعات الاجتماعية المختلفة.

لذلك لا يمكن أن نعتبر المثقفين موظفين لدى الدولة فقط، بل أيضًا معبرين أيديولوجيين للمجتمع المدني. إن هذا الدور الجدلي والمعقد للمثقف يضعه في قلب العلاقات المعقدة بين (الدولة والمجتمع)، ويؤثر في رؤية المجتمع المدني والدولة في النظام. لذلك هناك من ينظر للمثقفين باعتبارهم مرتزقة يعملون لصالح النخب، أو من يرى فيهم معارضين صريحين لنفس النخب، لكن في الواقع يقوم المثقف بكلا الدورين معًا.

وهنا تجدر الإشارة إلى أننا لا نتحدث عن المثقفين ككل أو المثقفين بوجه عام، لأنهم ليسوا مجموعة متجانسة، فهناك شرائح من المثقفين هم المثقفون الفوضويون، أي أن المثقف قد يكون معبرًا عن النخب أو أية جماعة أخرى، كما يمكن أن يعمل المثقف موظفًا لدى الدولة ولكن ليس عليه بالضرورة أن يمنح الشرعية لجماعات السلطة المسيطرة. إن المثقفين يعيشون في أغلب الأوقات خلافًا ليس فقط مع الدولة ولكن أيضًا مع المجتمع المدني.

ثانياً: التساؤل الثاني:

هو كيفية استجابة المثقف المصري للتحولات المجتمعية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية خلال مرحلة الخمسينيات والستينيات؟

فقد توصلنا إلى مجموعة من النتائج على كل الأصعدة والمستويات فعلى المستوى السياسي توصلنا إلى أن فترة الخمسينيات والستينيات تدلنا ببساطة على نوعين من المثقفين. المثقف الذي يخاطر بحياته نفسها في هذا الرهان التاريخي الذي يقبل الربح والخسارة، وهو ذات المثقف الذي صدمته الإجراءات التي اتخذتها الدولة لتضييق الحريات تحت تبريرات غير صادقة مثل حماية الثورة أو تأكيد سلطتها، وهو نفسه أيضًا الذي ظل يقنع نفسه بأن كل عدوان على الحرية ليس سوى إجراء مؤقت تقتضيه طبيعة المرحلة أو ما يتطلبه السير الحثيث على حافة الطريق الخطر في مواجهة الأعداء، وإن ذلك كله سوف ينتهي مع تثبيت الثورة ودعم مواقفها، إنها إذن وسائل غير مستحبة، ولكنها ضرورية في رأيه من أجل غايات نبيلة ومجيدة، وكان تصوره خطأ بمزيد من تضييق الحريات والمزيد من الاعتقالات والرقص فوق جثث المثقفين.

وفي مقابل هذا النمط من المثقفين كان هناك التكنوقراطيون والبيروقراطيون والضباط وهم أيضًا مثقفون، ولكنهم نماذج أخرى للمثقفين المتواطئين مع القهر ولا يشغلون أنفسهم بالوسائل والغايات أو القوانين والإجراءات، ولكنهم سرعان ما يضعون أنفسهم في قوالب للسلطة ويتحدثون من تلقاء أنفسهم بلغتها، ويجتهدون في أن يسبقوا إجراءاتها باقتراحاتهم. إنه باختصار نمط من المثقف الصالح لكل العصور، ويظل هذا المثقف على مدى التاريخ نموذجًا لا ينتهي، مثقف جاهز لكل حاكم يؤيد كل فكرة ويشيد بكل قرار، ويصفق لكل إجراء، وأصبح المثقف الملتزم يعاني من السلطة بالقهر والإرهاب والاستبداد ويعاني أيضًا من سلطة مثقفي السلطة.

وتوصلنا أيضًا وطبقًا للنتيجة السابقة: في أن المثقفين انقسموا إلى نموذجين: نموذج يعيش الاغتراب واليأس والتهميش من قبل السلطة، وأصبح هذا النموذج أمام خيارين إما أن يتبع السلطة ويقدم ولاءه لها ويأكل على مائدتها، وإما أن يأكل على موائد السجون، والنموذج الآخر هو النموذج الحر الذي يجد صدى لأفكاره وقيمه ومكانته يحققها من خلال ولائه

للسلطة والنظام، وكانت النتيجة أن تحول العديد من المثقفين الملتزمين إلى الصمت ليصونوا كرامتهم وبقايا عقولهم وبقى العديد من المثقفين الملتزمين يتحملون قسوة السجن وعذاب المعتقلات، ونموذج آخر تحول من التمرد إلى المهادنة إلى التأييد. وهكذا وبخصوص التبدلات في المواقف والأفكار والاتجاهات.

فقد توصلنا إلى أنه كان واضحًا أن المثقف الليبرالي قبل الثورة قد تحول بعد الإجراءات الانتقامية في مارس 1954 إلى المثقف الصامت بعد التمرد والنقد والمعارضة، غير أن ثمة تيارًا آخر كان أقرب للصمت من التمرد للتأييد نجد هذا في مثقفي اليسار المصري، فقد اتخذت إجراءات حادة ضدهم من الاعتقال إلى المنع من الكتابة، هذا بالإضافة إلى أن الثورة عملت على إزاحة هذا التيار من كافة التشكيلات والتنظيمات ذات الطابع الجماهيري عقب عدوان 1956 على مصر، أما رجال الدين والتيارات الدينية فمنهم من ارتدوا عن موقف التمرد إلى موقف التأييد، وإن تفاوتت درجات هذا التأييد.

هذا وقد توصلنا أيضًا على الجانب السياسي إلى أن الأزمة بين المثقف والسلطة كانت أزمة ديموقراطية في الأساس؛ فأزمة الديموقراطية في الخمسينيات والستينيات أدت إلى اتساع الهوة بين المثقف والسلطة، وزادت المسافة بينهما، مما أدى إلى ازدياد التوتر والصراع والغضب على أن القضية ليست قضية فردية، فبقدر ما خسر المثقف خسرت السلطة، فلقد توصلنا إلى أن التعاون بين رجال الفكر ورجال السياسة في مرحلة ما قبل الثورة والاستقلال هو الذي أدى إلى هذا الاستقلال، بل إن معظم برامج الثورة التي نفذتها بعد الاستقلال كانت ثمرة من ثمار هذا التعاون، وهذه المصالحة ورغم هذا الاعتماد على فكر المثقفين، إلا إن الثورة اعتمدت على أفكارهم وسجنت حريتهم في أن يكونوا أصحاب فكر ومؤثرين، إنه بعد الاستقلال كان الصدام والصراع والقطيعة بين المثقفين والضباط وبين رجال الفكر ورجال السياسة، ونتيجة لعدم تنبه رجال الفكر ورجال السياسة إلى أن مزيدًا من الانقسامات سيؤدي حتمًا إلى الانتكاسة.

وفي خضم الصراع بينهم حدثت هزيمة يونيو1967، ولم تكن هزيمة عسكرية، بل إنها كانت هزيمة سياسية وانتكاسة غير متوقعة أدت إلى اتساع الفجوة والهوة بين الحاكم وشعبه،

وبين المثقفين والسلطة، وكذلك بين المثقفين أنفسهم وبدلًا من أن تخفف السلطة من القهر والتعذيب والمعتقلات وكبت الحريات وغياب المشاركة السياسية الفعالة والمجتمع المدني والمؤسسات الأهلية والأحزاب وحرية التعبير، راحت تضاعف الاعتقالات وتمارس أشد أنواع القهر والتعذيب ضد المثقفين، وبدلًا من أن تعترف بالخطأ التاريخي الفادح الذي وقعت فيه، راحت تحاصر المثقف وتطارده وتنفيه وتقتل فيه روح الإبداع والنقد والابتكار.

وعلى مستوى البنية الاجتماعية فقد توصلنا إلى أن تحليل البنية الاجتماعية والاقتصادية خلال التجربة الناصرية يشير إلى أن ما تحقق من تحولات عميقة في البنية الاقتصادية والاجتماعية، في هذه الفترة لم يصاحبه تغير مماثل في الأبنية الفوقية للمجتمع المصري في (مجال القيم والأيديولوجيا وفي أساليب الحياة والتفكير)، ومن هنا تميزت مصر الناصرية بانفصام واضح على المستوى القومي بين الواقع السياسي والاقتصادي الجديد من ناحية، وبين بقايا القيم الإقطاعية بالإضافة لأساليب التفكير التقليدية في كثير من مستويات الحياة الثقافية والاجتماعية من ناحية أخرى، حيث إن ما حدث من تحولات على مستوى وعناصر البنية التحتية لنمط الإنتاج وقوى الإنتاج وشكل الملكية لم يقض تمامًا على أنماط الإنتاج التقليدية والأشكال الاجتماعية القديمة والقبلية والعشائرية، وإن بقايا هذه الأنماط ظلت موجودة ومتفاعلة مع النمط الحديث والمسيطر وتابعة له.

ورغم التحولات العميقة في البنية الطبقية، والتي تمثلت في القضاء على فئات اجتماعية معينة وتصفية أملاكها وتدهور نفوذها السياسي والاقتصادي، وظهور فئات اجتماعية جديدة عبرت الثورة عن مصالحها ودعمت وجودها (التكنوقراطيون والبيرقراطيون والعسكريون والعمال والفلاحون) إلا أنه رغم ذلك لم تؤد هذه التحولات إلى القضاء على عناصر الطبقة القديمة التي كانت مسيطرة ومؤثرة في فترة ما قبل الثورة طبقة كبار الملاك الرأسماليين، وظلت هذه البقايا الطبقية موجودة على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والأيديولوجي.

أما على مستوى البنية الثقافية، فقد توصلنا إلى أن ثمة العديد من الأنماط الثقافية، وكذا التيارات الفكرية المختلفة، وأصبح هناك خليط متنوع من الأنماط والقيم الثقافية تميزت بالتداخل والتمفصل والتعايش الذي كان نتيجة فعلية لتداخل عناصر مكونات البنية الطبقية،

ولكن لا يغيب عن أذهاننا أنه إذا كانت هذه التحولات العميقة على مستوى التكوين الاجتماعي المصري قد ارتبطت خلال الفترة الناصرية بالتوجهات السياسية والأيديولوجية للدولة من جانب وتراجع المؤثرات الخارجية من جانب آخر، فإن التحولات التي شهدها التكوين الاجتماعي المصري خلال السبعينيات وحتى الربع الأخير من القرن العشرين، قد ارتبطت بالمؤثرات الخارجية الإقليمية والعالمية على مستوى الأصعدة السياسية والأيديولوجية والاقتصادية، بل وأيضًا على الصعيد الثقافي والقيمي، وكان من ثمرة هذا التداخل والتمفصل بين الأنماط الإنتاجية المختلفة أن أفرد تباينًا ثقافيًا، وكذلك أيديولوجيًا مختلفًا. ولذلك اتخذت العلاقة بين المثقف والسلطة العديد من الأشكال نتيجة لهذا التباين والاختلاف الثقافي، ومن ثم السياسي والاقتصادي، ولذلك اتخذت العلاقة خلال الفترة من 1970 - 1995 شكل التداخل بين العديد من أنماط المثقفين.

ثالثًا: التساؤل الثالث

هل ثمة علاقة بين التحولات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي شهدها المجتمع المصري خلال مراحل مختلفة والمواقف المتباينة للمثقفين حول قضايا الديموقراطية والأصالة والمعاصرة والعدالة الاجتماعية؟ وما العوامل المسئولة عن هذه الاختلافات من 1970 - 1995؟

توصلنا إلى أن التحولات البنائية التي تعرض لها التكوين الاجتماعي والاقتصادي المصري خلال الفترة من 1970 - 1995 والتي كانت انعكاسًا للتحولات التي تعرض لها المجتمع المصري بشكل عام خلال هذه الفترة لم تكن فقد نتاجًا للمتغيرات العالمية، ولكن أيضًا يمكن تفسيرها في ضوء تفاعل الأبعاد العالمية والإقليمية والمحلية، حيث ارتبطت سياسة الانفتاح الاقتصادي وتغير التوجهات السياسية والأيديولوجية للنظام السياسي والاجتماعي بإعادة الاندماج في النظام الرأسمالي العالمي؛ ومن ثم ازدياد التغلغل الرأسمالي والثقافي في بنية المجتمع.

ومن جانب آخر، فإن تغلغل نمط الإنتاج الرأسمالي بأساليبه الحديثة في الاستغلال والهيمنة على الأنماط الإنتاجية التقليدية لم يقض تمامًا على هذه الأنماط، وإنما ظلت هذه الأنماط

متداخلة ومتفاعلة مع النمط الإنتاجي الرأسمالي الحديث والمسيطر، وقد أدى هذا التداخل في مكونات البنية الاقتصادية إلى الارتباط بالتحولات على مستوى البنية الاجتماعية.

فعلى مستوى البنية الاجتماعية، توصلنا إلى أن الخريطة الطبقية من حيث ملامحها ومكوناتها ظهرت فئات جديدة، واختفت وتحللت فئات أخرى، ومن ثم ارتبطت التحولات الاجتماعية والطبقية بتحولات على الصعيد السياسي والثقافي، وأصبح التكوين الاجتماعي الاقتصادي المصري يضم بداخله أنماطًا ثقافية متنوعة ومتباينة يعبر كل نمط منها عن مصالح فئات اجتماعية معينة، فهناك الثقافة الدينية بأنماطها المختلفة الرسمية وغير الرسمية، وهناك الثقافة الغربية الوافدة والتي تعبر بشكل واضح عن مصالح فئات اجتماعية معينة، وهناك الموروث الثقافي التقليدي الذي يعكس الخصوصية الثقافية للمجتمع المصري، وإن ثمة تداخلًا وتفاعلًا وتعايشًا بين هذه الأنماط المختلفة، على الرغم من سيطرة وسيادة النمط الثقافي الغربي الذي يعبر عن نمط الإنتاج الرأسمالي المسيطر، ويعكس في الوقت ذاته قيم ومصالح الطبقات المسيطرة اقتصاديًّا واجتماعيًّا.

وبلا شك فقد انعكست كل هذه التحولات على المثقف الذي أصبح يعيش أزمة حقيقية خلال تلك الفترة، والتي اتسمت بالتنوع والتشتت والتشوه، فقد كان المثقف نتاجًا للتبعية على كافة أشكالها، ونتيجة فعلية للتداخل بين كافة الأصعدة والمتغيرات (العالمية، الإقليمية، والمحلية)، حيث تشكلت ملامح هذه الأزمة أيضًا على الصعيد السياسي.

فعلى الصعيد السياسي قامت الدولة والنظام السياسي في ظل التبعية بتدعيم التخلف وتكريس التبعية الثقافية والأيديولوجية للنظام العالمي باستخدام الإعلام كوسيط لتكريس هذه التبعية، مما أدى إلى اغتراب الثقافة عن الواقع وارتباطها بالخارج، وأصبح المنتج الثقافي في معظمه لا يعكس الواقع المصري بكل مشكلاته وظروفه بقدر ما يرتبط بالخارج، كما تدهورت بشكل واضح أوضاع ومكانة الطبقة الوسطى الريفية والحضرية.

وفي ظل ظروف وواقع التشوه الثقافي الذي عانت منه الثقافة المصرية بعامة والمثقفون المصريون بخاصة، وفي ظل الممارسات التي يمارسها النظام السياسي لتحجيم دور المثقفين، وفي إطار العلاقة القائمة بين النظام السياسي والمثقفين والتي تتميز بالتناقض أحيانًا والصراع أحيانًا أخرى، مما أدى إلى أن فقد المثقف دوره، وانقسم المثقفون على أنفسهم لخدمتها،

والآخر الملتزم الذي تحمل كل وحشية السلطة وإجراءاتها ضد آدميته كمثقف وطني وملتزم. وغابت الديموقراطية أيضًا في هذه المرحلة كما غابت في المرحلة السابقة. وما يدل على ذلك هو أن استمرارية وضعية المثقف ما بين مؤيد ومعارض، تابع وملتزم أكبر دليل على غياب الديموقراطية، وبالتالي ظلت الإشكالية وتعثرت التنمية الشاملة على كل المستويات والأصعدة (الصعيد الثقافي والاقتصادي والسياسي والأيديولوجي) .

رابعاً: التساؤل الرابع

هل هناك علاقة بين اختلاف التوجهات السياسية والأيديولوجية للدولة وتغير اتجاهات وآراء بعض المثقفين حول بعض القضايا الاجتماعية (الديموقراطية، والأصالة والمعاصرة والعدالة الاجتماعية؟) وإلى أي مدى يمكن التعرف على العلاقة بين المثقف والسلطة السياسية في ضوء توجهاتهم الفكرية وممارساتهم الفعلية؟

1- فيما يتعلق بتصورات المثقفين المصريين حول إشكالية الديموقراطية فقد توصلت دراستنا إلى مجموعة من النتائج يمكن إجمالها فيما يلي:

توصلنا إلى أن قضية الديموقراطية قد أثارت العديد من الخلافات والاجتهادات بين التيارات الفكرية المختلفة، بل داخل التيار الفكري الواحد حيث اختلفت الآراء والتيارات في تعريفها للديموقراطية.

واختلفت أيضًا حول الأشكال التنظيمية للديموقراطية، فثمة رأي يربط بين ديموقراطية النظام السياسي وديموقراطية التنظيمات الاجتماعية والثقافية الأخرى، بمعنى أن تطور الديموقراطية السياسية يرتبط أشد ارتباط بالممارسة الديموقراطية على مستوى المؤسسات الأسرية والدينية والنقابية والمهنية والتعليمية، فالديموقراطية ليست مجرد شكل أو إطار للتنظيم السياسي، ولكن استمرارها وتطورها يرتبطان بوجود بيئة اقتصادية واجتماعية وثقافية ملائمة. باختصار يرتبط تطور الديموقراطية بوجود المجتمع المدني الفعال على مستوى الممارسة على اعتبار أن الإنسان الذي لم يتعود على أن يمارس قواعد السلوك الديموقراطي في الأسرة أو المدرسة، كيف يتوقع منه ممارسة الديموقراطية وأن يكون مواطنًا مشاركًا؟

وهناك رأي آخر يعقد صلة بين تطور الديموقراطية، ووجود قيم معينة في الثقافة السائدة في المجتمع، ويقوم هذا الرأي على أن استمرار الديموقراطية يستند إلى وجود منظومة من القيم المتعلقة بالسلطة وبالمواطن، والعلاقة بينهما مثل حق المواطن في المشاركة، وأن السلطة هي خدمة عامة، وأن من حق المواطن تغيير حكامه، وأن بإمكانه ذلك وأن الإنسان عاقل يستطيع الاختيار الرشيد بين البدائل المختلفة وبرامج الأحزاب المتباينة، ويفتح هذا الرأي الباب لدراسات في موضوع التنشئة السياسية والاجتماعية، ودور وسائل الإعلام والتعليم في تغيير أنماط القيم ومعايير السلوك في المجتمع، ورأي ثالث يربط بين الاحتياجات الاجتماعية والاقتصادية والديموقراطية.

وفي إطار المدرسة الليبرالية ظهرت أفكار تربط بين استقرار النظام الديموقراطي، ووجود طبقة وسطى عريقة وانتشار التعليم والوعي الثقافي والسياسي، وفي إطار المدرسة الاشتراكية بتوجهاتها المختلفة، فإن نقطة الانطلاق هي أن الديموقراطية السياسية لا تنفصل عن الديموقراطية الاجتماعية والاقتصادية، وأنه لا حرية لجائع أو محتاج وأن حق التصويت لا ينفصل عن لقمة العيش. وأكثر من ذلك فإن الطرح الاشتراكي لقضية الديموقراطية يرى أنها ليست قضية قانونية أو سياسية بقدر ما هي قضية خاصة بوضعية الإنسان الاجتماعية والاقتصادية، وأن الشكل القانوني والسياسي وثيق الصلة بمجمل الأوضاع الاقتصادية والقوى المتحكمة في مصادر الثروة، ومن ثم فإن قضية الديموقراطية ينبغي أن تدرس في سياقها التاريخي والاجتماعي.

بينما ترى المنظورات الإسلامية أن الاعتماد على المفهوم الغربي للديموقراطية ضد فكرة الدولة الإسلامية، وبالتالي يرفض أصحاب هذا التيار الفلسفة الغربية في الديموقراطية على اعتبار أنها فلسفة تجعل المرجعية للعقل الإنساني والتجربة الإنسانية وللمصلحة بالمعنى الإنساني، ولذلك يرفض الإسلاميون هذه الفلسفة؛ لأن الرؤية الإسلامية تقوم على أساس أن علاقة الخالق بالخلق ليست مجرد الخلق، وإنما الخلق والتدبير «ألا له الخلق والأمر» وليس الخلق وحده.

ومن هنا تأتي فكرة الشريعة مصدر السلطات في حدود الحلال والحرام الديني، فالفروق بين الديموقراطية الغربية أو الديموقراطية أو الشورى الإسلامية، هي فروق في الفلسفة لأن فلسفة

الشورى الإسلامية تختلف عن فلسفة الديموقراطية الغربية، حيث إن الفلسفة الإسلامية تقوم على القرآن والسنة كمصدرين للتشريع، لكن ليست هناك فروق في المؤسسات والتجارب والآيات في النظم، ورغم ذلك يسترشد أصحاب التيار الإسلامي بالجوانب المؤسسية في التجربة النبوية مثل مؤسسة المهاجرين الأولين ومؤسسة النقباء الاثنى عشر، ويرى هذا التيار أيضًا أن الشورى هي المشاركة في صنع القرار، ولا تختلف عن الديموقراطية إلا في الآليات التي يتم من خلالها تسيير المؤسسات في إطار القرآن والسنة.

وتوصلنا أيضًا إلى أنه رغم الاختلاف بين التيارات الفكرية على المستوى النظري وعلى مستوى الممارسة حول مفهوم الديموقراطية وسبل تحققها والعوامل المسئولة عن تواجدها أو إخفاقها. إلا أن هناك اتفاقًا عامًا بين كل التيارات الفكرية على غياب الديموقراطية، فكرًا وممارسة وأن السمة العامة لهذا الاتفاق هي أن كل التيارات أجمعت على أن السلطة السياسية مسئولة مسئولية كاملة عن غياب الديموقراطية بممارساتها المختلفة في كل مراحل التاريخ منذ 1952 حتى الآن.

هذا، وقد توصلنا إلى أن الدولة تستخدم الدين كأيديولوجية سياسية لتكتسب الشرعية التي تمكنها من التعبئة الاجتماعية، حيث ما زال يمثل الدين نموذجًا ثقافيًا سائدًا، مما يؤدي بالضرورة إلى فشل المثقفين المعارضين للسلطة في أداء أدوارهم كأدوات للاندماج الوطني أو التعبئة، مما يسبب عداء المجتمع المدني لهم، لأنهم استخدموا أساليب نداء وفقًا للنظم الفكرية الحديثة، مما جعلهم في خلاف مع الدولة التي تستخدم أساليب النداء الأيديولوجي مثل الإثنية والانتماءات الدينية والقبلية، تلك الأنماط من التفكير التي تعبر عن الأنماط السابقة على الرأسمالية.

وبالتالي أصبحت أساليب الدولة متوافقة مع طبيعة المجتمع المدني الخاص مما أدى إلى إحساس المثقفين المعارضين بالانفصال والعقم والاغتراب؛ وهذا يعود في تصورنا إلى تطبيق المثقفين بشكل آلي نماذج فكرية لا تتسق ولا تتفق مع المرحلة التي يمر بها المجتمع المدني في مصر بصفة عامة، وكرد فعل لهذا أصبحت سيادة الأيديولوجيا الدينية كأيديولوجيا مسيطرة للدولة معززة النزوع نحو سيادة رؤية لاهوتية للمجتمع تبناها المجتمع المدني، وأصبح يستجيب لخلق أشكاله الخاصة من التصورات الدينية التي تتغاضى عن علاقات السلطة القائمة.

وأصبح هناك العديد من المفكرين والمثقفين الذين التزموا في مراحل سابقة بمعارضة الدولة، أصبحوا يؤيدون استمرار الوضع الراهن ويدعمون سيطرة النموذج الديني، بينما تجبر هذه الأيديولوجيا الدينية المثقفين ذوي التوجه العلماني على تبني خطاب ديني، في محاولة لنقد الأنماط الأخرى من المثقفين المسيسين.

وقد توصلنا بالتالي إلى أن التشكيلة الاجتماعية الحالية أصبحت تشكيلة مشوهة بشكل لا يسمح بالاتفاق حول صيغة ديموقراطية حقيقية، واستنتجنا هذا من خلال دراسة الحالات التي كانت صورة حية من واقع المثقفين المصريين والسلطة السياسية، حيث استنتجنا أن هناك اختلافات حول المسلمات الأساسية للديموقراطية وكلها تعبر في تصورنا عن عدم موضوعية التفكير، وافتراض كل تيار فكري أنه صاحب الحق وأنه هو التاريخ، وأن الآخر لا وجود له، فكانت النتيجة أن كل التيارات الفكرية (الليبرالية، الماركسية، الإسلامية) فشلت في أن تفرض وجودها، وتصبح فاعلة في المجتمع، والسلطة تمتلك الوعي بهذا جيدًا حيث عملت على هذا التشتت الفكري والإفلاس الفكري والثقافي من خلال أساليب القمع والقهر مرة، والاستقطاب والتدجين مرة ثانية، والعصا والجزرة مرة ثالثة.

وبناء عليه فقد غابت الديموقراطية رغم أننا نستحقها كشعب له تاريخ عميق وحضارة تضرب بجذورها من آلاف السنين، ونخلص من ذلك كله إلى أن الديموقراطية من الناحية العملية تواجه أزمة حقيقية. فإنها تغيب في الدولة وسياساتها، وكذلك في العائلة والمدرسة والعمل والحزب والنقابة والمؤسسات الأخرى، فما زالت السلطة قائمة على الترهيب والترغيب والوصاية أكثر من قيامها على الإقناع والبحث والتساؤل والتفكير النقدي الحر، وهكذا سيطر الاتجاه الواحد وأصبح المجتمع مجتمعًا حكوميًّا وعسكريًّا أكثر منه مجتمعًا مدنيًّا. وعلى حد تعبير حالات الدراسة أن أزمة المجتمع المصري منذ 1952 حتى يومنا هذا هي أزمة ديموقراطية.

وتوصلنا إلى أنه من الصعوبة قبول الديموقراطية كفكر وممارسة بأي من النماذج المطروحة، سواء أكانت بالمفهوم الليبرالي أم الإسلامي أم الاشتراكي ومبررات ذلك أن تطبيق الديموقراطية بالمفهوم الليبرالي مستحيلة في ظروف تنمية الرأسمالية في الأطراف؛ إذ تتمشى الديموقراطية في

النظام الرأسمالي مع السيطرة الاستعمارية للمراكز على الأطراف، وهي ما تضمن ميول نمط الإنتاج الرأسمالي من قبل الجماهير الكادحة على حد تعبير «سمير أمين»[1].

ولذلك لم يكن عندنا حيثما وجد غير (كاريكاتور) لهذه الديموقراطية. ونجد مثلًا واضحًا لها في النظام البرلماني المصري في الفترة الملكية قبل الثورة، ورغم هذا الطابع (الكاريكاتوري) لهذا النظام إلا أنه كان يسمح إلى حد ما بازدهار حياة سياسية، وأدت هذه التوعية السياسية للجماهير إلى أزمة حقيقية كان المخرج منها إلغاء النظام البرلماني والتعدد الحزبي رغم كل حدوده المعروفة (منع الأحزاب العمالية، تزييف الانتخابات .. إلخ) ونرفض أيضًا الديموقراطية بالمفهوم الاشتراكي كما تبلورت نتيجة للثورات الاشتراكية، والدليل على ذلك فشل التجربة الناصرية من 1952 - 1970 في إنجاز أية إصلاحات جذرية مماثلة للإصلاحات الاجتماعية والسياسية التي تمت في روسيا أو في الصين ولم ينجز مجتمع أو اقتصاد ويستفيدان من استقلال ذاتي إزاء النظام الرأسمالي المهيمن بالدرجة التي أنجزت بها التجربتان السوفيتية والصينية، وأيضًا نرفض الديموقراطية بالمفهوم الإسلامي الذي يربط بين القرآن والسنة كمصدرين للتشريع ونبذ العلمانية والمنهج العلمي والاستناد إلى فلسفات سلفية جامعة وعقيمة لا تستطيع وضع تصور شامل لقضايا المجتمع ومشكلاته على النحو الذي يتسق والتحولات العالمية والقومية والإقليمية والمحلية.

رغم ما في هذا التيار الإسلامي من اجتهادات بارزة لمفكرين معاصرين، لكنهم كانوا قليلين من حيث الكم وغير مؤثرين من حيث الكيف، إلا أننا استفدنا من بعض ملاحظاتهم والتي ساعدتنا بجانب بعض التصورات الفكرية الأخرى من التيار الاشتراكي والتيار الليبرالي في وضع نموذج للديمقراطية نظريًا وعمليًا يتسق وخصوصية المجتمع المصري من الناحية التاريخية والحضارية بشكل يسمح بعدم التزمت والتعصب الفكري، حيث عبرت عن ذلك النموذج مجموعة من المفكرين والمثقفين من مختلف التيارات الفكرية التي درسناها، واستطاعت أن تتجاوز بعقلها وتفكيرها الانتماء الفكري الأناني والضيق إلى الانتماء الأكبر للمجتمع، فعبرت عن هذا النموذج التي تتلخص في:

---

(1) سمير أمين: أزمة المجتمع العربي، دار المستقبل العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1985.

- ضرورة احترام المصالح الاجتماعية المختلفة لمجموع الفئات المشتركة في البنيات الاجتماعية الوطنية، فلا شك أن الديموقراطية لها معاني مختلفة بالنسبة إلى المثقف عن الفلاح المنتمي للأغلبية والمنتمي إلى الأقلية؛ سواء كانت أقلية دينية لغوية، الرجل أو المرأة، فلابد وأن يحترم النظام الاجتماعي هذه المصالح ولا يضحي بأي منها، فالنظام الليبرالي مثلًا كان يضحي بالمصالح الشعبية وإن كان يضمن الديموقراطية بالنسبة للأقلية الحاكمة، ولذلك كانت بالنسبة للجماهير ديموقراطية مزورة.

- وضرورة ربط الديموقراطية بالمشكلة القومية، فالشعب العربي لا يعاني من الاستغلال الاقتصادي الداخلي والخارجي فقط، بل يعاني أيضًا من الاضطهاد كشعب محروم من حقوق القومية كاملة بسبب سيطرة الاستعمار على النظام العالمي الرأسمالي، فلا شك أن إعادة بناء المجتمع يتطلب بالضرورة اختيار المستقبل الذي يميل إليه هذا الشعب دون أن يكون رهينة قوى خارجية.

- ضرورة ربط الديموقراطية السياسية بالديموقراطية الاجتماعية؛ أي ضرورة تكملة الإصلاحات الأساسية لضمان قدرة المساواة والتضامن الاجتماعي مع مراعاة احتياجات الفاعلية في آليات الاقتصاد في المرحلة الراهنة؛ لذلك لابد من تناول هذه الإصلاحات من زاوية دينامية قوية غير الإصلاحات الناصرية التي اتصفت بالضعف؛ لأنها كانت غير مكتملة مما أدى إلى القضاء عليها في فترة الانفتاح أمام غزو القطاع الكمبرادوري الجديد.

- ضرورة إعلان فصل الدولة عن الدين وإعلان مبادئ العلمنة وتساوي المواطنين في حقوقهم باختلاف انتماءاتهم أمام القانون، وكذلك مساواة الرجل بالمرأة فيما يتعلق بالزواج والطلاق والميراث والمشاركة في الحياة العامة.

- يجب فهم الديموقراطية بأنها نظام عام يوازن بين الحرية والعدالة بين الفرد والجماعات والمجتمع، حيث تتجسد الحرية بقيام نظام سياسي يؤمن حق المواطن في التمثيل عن طريق الانتخابات الحرة والمشاركة في صنع القرار وتنفيذه، وفي خلق الأطر القانونية التي تؤمن حرية الرأي والتعبير والتجمع والتنظيم.

□ ضرورة الأخذ بمبادئ الديموقراطية السياسية الكاملة، من حيث الاعتراف بحقوق حرية التنظيم السياسي والتنظيمات الاجتماعية، وعدم وضع قيود على تكوينها وإنشائها وحرية الصحافة والنشر.

□ الاقتناع بضرورة تداول السلطة وأن تكون السلطة السياسية نتيجة اختيار حر للجماهير من خلال ممارسات سياسية حقيقية، حيث إن احترام هذا المبدأ يتنافى مع التمسك بالحزب الوحيد وأشباهه من الحزب المهيمن. فالحكم الديموقراطي هو حكم غير أبدي ينتقل من مجموعة لأخرى ومن حزب لآخر.

□ ضرورة أن تتجسد العدالة في إطار الديموقراطية بتكافؤ الفرص في مختلف الحقوق والواجبات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وإقامة نظام اقتصادي يهدف إلى رفع مستوى المعيشة لدى مختلف المواطنين، والحد من التفاوت الطبقي، حيث تبدأ العدالة من الإيمان بأن حرية الفرد أوالجماعة أو المجتمع لا تكون بإلغاء حرية الآخر.

□ ضرورة إعادة النظر في نظم الحياة الاجتماعية من الأسرة والعائلة ومضمون التعليم والثقافة والإعلام والمدارس والجامعات والنقابات.

□ ضرورة إعادة صياغة العلاقة بين المثقف والسلطة بأن يشارك المثقف صنع القرار السياسي مشاركة عملية بعيدة عن التصورات المثالية والأطر الجاهزة لترتبط تصوراته بتصورات السلطة العملية.[1]

---

(1) حول العديد من وجهات النظر التي اقتربنا منها في تحليلنا لإيجاد نموذج ديموقراطي انظر على مستوى الكتابات النظرية:

- إسماعيل صبري عبد الله، مصر التي نريدها، دار الشروق، ط 1، 1992، ص 138 - 139.
- جان جاك روزا: المثقفون والديموقراطية، تعريف خليل أحمد خليل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 2، بيروت 1988، ص ص 9 - 16.
- علي الدين هلال: ندوة: الديموقراطية وحقوق الإنسان، مصدر سابق، ص 9 - 10.
- عادل حسين: أزمة الديموقراطية في الوطن العربي، مجلة المستقبل العربي، السنة الثالثة، العدد 19، 1979، ص 116.
- سمير أمين، أزمة المجتمع العربي، مصدر سابق،ص145-135
- أما على المستوى الميداني، انظر: الحالات التي اقتربت من هذا الطرح1.2.5.9.10.13.16.18.19.

2- هذا وقد توصلنا إلى أن قضية العدالة الاجتماعية شأنها شأن قضية الديموقراطية في الفكر المصري؛ فالعدالة الاجتماعية تمثل أهمية محورية وقضية مجتمعية مهمة، ليس فقط على الصعيد الاجتماعي، ولكن أيضاً على الصعيدين السياسي والاقتصادي، وفيما يتعلق بتصورات المثقفين المصريين لقضية العدالة الاجتماعية، جاءت نتائجنا على هذا النحو:

توصلنا من خلال موضوع الكتاب إلى أن التفاوت الطبقي، وكذا غياب العدالة الاجتماعية منذ السبعينيات أديا إلى محاولة خلق مجتمع مدني من جمعيات أهلية وأحزاب سياسية ونقابية، وجمعيات ذات طابع خيري أو ديني، بالإضافة إلى المؤسسات الدينية المرتبطة بالمساجد والكنائس، والتي يتم استخدامها في ممارسة الأنشطة الاجتماعية والسياسية، وتتمثل السمة الأساسية للمجتمع المدني في مدى احترام العقيدة والفكر من جانب السلطة السياسية من جهة والمواطنين من جهة أخرى.

وقد توصلنا من خلال العمل الميداني ودراسة الحالات إلى وجود اتجاهات أيديولوجية متنوعة؛ فالرؤية الإسلامية والناصرية والليبرالية والماركسية قد انعكست أفكارها وتصوراتها من خلال المقابلات، وأيضًا من خلال متابعتنا لهم عبر الصحف والكتب والمصادر العلمية المختلفة، حيث اتضح لنا أن ثمة حدودًا للتعبير العام من خلال أفكارهم وأعمالهم الفكرية لشعورهم بأن أي فكر ضد الدين الإسلامي بصفة خاصة سيتم مصادرته كما فعل الأزهر مع «نجيب محفوظ»، وكذلك «لويس عوض» وغيرهم الذين خضعوا للرقابة، ويتم تدعيم ذلك من خلال المدافعين عن الحل الإسلامي لمشكلات المجتمع.

وقد اتفقت معظم الحالات وخصوصًا من التيارين الليبرالي والماركسي على أن وضع هذه الجماعات المتطرفة بجانب المؤسسات الدينية الرسمية المتمثلة في الرقابة سيستمر ويتزايد وخصوصًا إذا ما استمرت الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي أفرزتها.

وتوصلنا إلى أن الدولة وخصوصًا منذ عهد السادات قد وضعت طائفة من القوانين المقيدة للحريات، والمقيدة لممارسة المواطنين لحقوقهم هذا بالإضافة لقوانين الطوارئ التي تعطي للدولة الحق في اتخاذ أي إجراءات تهدد بل وتنسف المجتمع المدني من أصله.

ومن هذه القوانين التي تقيد ممارسة أي حزب أو جمعية هو تسجيل هذه الجمعيات، بشكل رسمي، حيث يمنع أي حزب يتأسس على أسس دينية أوعقائدية، أو يدعي انتماءه لطبقة معينة أو يدعو إلى أيديولوجيا إلحادية، كما يمنع أي حزب يعارض بشكل صريح السلطة السياسية، كذلك يمنع نشاط المواطنين الذين يتقدمون للحصول على ترخيص جديد لحزب جديد قبل الموافقة على إنشاء هذا الحزب، كما يشترط أن تقوم الأحزاب الموجودة بإبلاغ لجنة الأحزاب السياسية التي يهيمن عليها الحزب الوطني بأي شكل من أشكال النشاط أو الاتصال بالأحزاب الأجنبية، وكذلك استبعاد بعض الأفراد من قوائم الترشيح سواء داخل الأحزاب أو في الانتخابات العامة إلا بعد موافقة المدعي العام الاشتراكي، كذلك تحد السلطات أنشطة التنظيمات المهنية أو النقابات أو الأحزاب السياسية قبل الحصول على ترخيص قبل عقد المؤتمرات الشعبية.

ومع ذلك استنتجنا أن هناك عددًا من التنظيمات قد دخل في علاقات إيجابية مع الدولة بهدف الاحتفاظ بعلاقة ما مع النظام كطريقة لضمان الحصول على دعمه ورضاه اللازمين للتعيين في مناصب معينة أوالحصول على تسهيلات وخدمات لأعضاء نقاباتهم.

وتشير معظم حالات التيارين الليبرالي والماركسي إلى أن الجماعات الإسلامية نجحت في استخدام المساجد والصحف، ودور النشر والأحزاب السياسية، والنقابات لمعارضة الدولة، وتأمل في تغيير النظام الاجتماعي من خلال الاستيلاء على مؤسسات المجتمع، حيث إن الحركة الإسلامية في مصر تعد من أكثر الحركات الفاعلة في المجتمع المدني، فقد نجح التيار الإسلامي في الفوز بأغلب المقاعد داخل النقابات المهنية، مما أدى إلى سعي العديد من الأحزاب السياسية إلى التحالف مع هذه الجماعات (حزب العمل، حزب الوفد، حزب الأحرار)، ورغم ذلك فقد توصلنا من خلال المقابلات الميدانية إلى أن المجتمع المدني لا يتوافر في مصر؛ لأن الدولة تهمش دور هذه الجمعيات والنقابات وكذلك الأحزاب السياسية، وقد كان من نتيجة هذا أن اختفت قضية العدالة الاجتماعية تمامًا من فكر السلطة السياسية!!! وكان من جراء هذا في تصور المثقفين وتصورنا (العنف، التطرف، الإرهاب)؛ لأن الذين يمارسون هذا العنف هم شباب مصري محبط لم يحصل على حقه في الحياة، يعيشون في أحياء فقيرة وعشوائية داخل حزام الفقر، مع افتقار هذه الأحياء لأدنى الخدمات العامة.

لم يكن هناك بديل أمام هذا الشباب سوى اختيار العنف كوسيلة لتحقيق أحلامه في ظل غيبة الدولة عن حل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، مما أدى إلى عدم الرضا بين شباب الطبقات الوسطى والطبقات الفقيرة، وهذا ما يبرر اتفاق جميع الحالات بمختلف التيارات الفكرية، على أن الفترة الناصرية قد حققت العدالة الاجتماعية بشكل فعال غابت معه هذه المظاهر العنيفة والإرهابية، وكان من نتيجة ذلك أن ارتبطت هذه المظاهر حسب تصورنا بالتحولات الاقتصادية والإصلاح الاقتصادي المزعوم منذ السبعينيات حتى الآن.

رغم أن النظام السياسي على وعي تام بأن الإصلاح الاقتصادي يفرض تضحيات على المصريين على المدى القريب، كما تعي أن مزيدًا من الديموقراطية السياسية في ظل هذه الظروف سوف تكون لصالح بعض فصائل المعارضة من الحركة الإسلامية؛ لذلك فإنها تقوم بتعبئة المؤسسات الدينية الرسمية إلى جانبها لكي تفوت الفرصة على ادعاء الجماعات الدينية، بأنها وحدها المعنية بمصلحة الدين والقيم الدينية، وفي ظل ذلك تقوم الحكومة بتدعيم قدرتها في الضبط السياسي من خلال إدخال تعديلات تشريعية وقانونية جديدة، لكن سياسة الإصلاح الاقتصادي لن تمكنها من الخروج من مأزقها، بل سوف تزيد حسب تعبير معظم الحالات من التوترات الاجتماعية التي مكنت الجماعات الإسلامية من كسب المؤيدين على نطاق واسع من الشباب ذوي الأصول الطبقية الوسطى والدنيا، وبالتالي فإن القيود التي تفرضها الدولة على مؤسسات المجتمع المدني (النقابات، الأحزاب، الجمعيات الأهلية والعلمية)، وفي ظل ظروف كهذه، فلا يمكن تصور مستقبل المجتمع المدني، بل ستكون هناك أزمات كثيرة.

وتوصلت إلى أن تنامي وتزايد دور وفعالية مؤسسات المجتمع المدني والمؤسسات الأهلية (غير الرسمية) في تنفيذ مشروعات لخدمة الطبقات الدنيا والفقيرة مثل (المستوصفات الملحقة بالمساجد، وفصول التقوية وبعض الخدمات الأخرى) التي تلبي الاحتياجات الأساسية لهذه الطبقات يعد مؤشرًا لغياب دور الدولة والمؤسسات الرسمية لتحقيق ذلك، ومن ثم فإن تنامي التيارات الدينية خلال الثمانينيات والنصف الأول في التسعينيات يعبر بشكل واضح عن أن هذه الجماعات على اختلاف انتماءاتها وتوجهاتها السياسية والفكرية تحتل مكانة عامة ومؤثرة لدى الطبقات الفقيرة والريفية والحضرية على حد سواء)، ومن ثم فإنها تشكل قوى مؤثرة من خلال ما تقدمه من خدمات مختلفة لإشباع الحاجات الأساسية لهذه الطبقات.

فالخدمات التي تقدمها تتميز بانخفاض أسعارها بشكل يتفق ومستويات المعيشة والدخول المحدودة لهذه الطبقات، وكذلك فنحن نرى أن ثمة علاقة واضحة بين تنامي دور مؤسسات المجتمع المدني وبين تراجع المؤسسات الحكومية الرسمية، وبخاصة في مجال العدالة الاجتماعية وتوزيع فرص الحياة على مستوى المجتمع بشكل عام، وعلى مستوى الطبقات الفقيرة محدودة الدخل بصفة خاصة، الأمر الذي انعكس بشكل مباشر على قيم الولاء والانتماء وبخاصة بين أبناء الطبقات الفقير.

ونحن نرى أن استمرار تراجع الدولة في تبني وتنفيذ سياسات وإجراءات للحد من التفاوت الطبقي من جانب، وتنفيذ سياسات تستهدف العدالة الاجتماعية وتوزيع فرص الحياة، سوف يؤدي إلى استمرار فاعلية وتأثير مؤسسات المجتمع المدني من ناحية، وتنامي الجماعات الدينية على اختلاف توجهاتها وانتماءاتها من ناحية أخرى، وما تعكسه هذه الجماعات من أنماط سلوكية منحرفة (التطرف والعنف والإرهاب)، سوف تؤثر بشكل واضح على خطط وبرامج ومشروعات التنمية الاجتماعية والاقتصادية.

هذا وقد توصلنا إلى أن كل التيارات الفكرية تعبرعن واقع اقتصادي اجتماعي وسياسي متخلف وشديد التعقيد؛ لأننا لسنا في حاجة لكل هذه الخيارات سواء أكانت إسلامية أم ليبرالية أم ماركسية، ولكن القضية هنا هي أن كل الاختلافات حول قضية العدالة خلافات عبثية؛ لأن كل التيارات الفكرية التي تناولنا لم تصل إلى مساحة اتفاق جوهري حول قضية العدالة، وكلها سعت للخلاف ولم تسع لتقديم حل للقضية، رغم أنها من الممكن أن تتفق على حل ثم تتصارع بعد ذلك حول أسس هذا الحل، فقد وضح أن هناك انقسامًا كبيرًا في النخبة المثقفة، فليس هناك أدنى اتفاق حول قضية العدالة، وهذا يرجع في تصورنا إلى أن كل التيارات الفكرية السابقة تركز على أمجادها وتعيد إنتاج خلافات قديمة وصراعات قد دفنت حول سياسات معينة فيما قبل الثورة أو الستينيات أو السبعينيات حتى الآن رغم أن القضية المثار الجدل حولها في التسعينيات وبدايات القرن الواحد والعشرين.

وعندما ناقشنا هذه التيارات وجدنا أن دعاة السلفية الإسلاميين ليس لديهم أية برنامج مطروح أو مدخل فكري أو مخطط استراتيجي يمكن الاعتماد عليه كبديل للنماذج الموجودة،

وكثير من الأسئلة لم يجيبوا عنها من حيث موقفهم من بطالة خمسة ملايين شاب عن العمل أو كيف يفعلون مع الفقر والحد المتزايد فيه، وكيف يمكن الاعتماد على التكنولوجيا الحديثة والتقنيات العلمية أكثر من الاعتماد على الفكر السلفي المتخلف الذي يتنافى مع الروح العصرية والعقلية كأدوات تنموية حديثة لا يمكن أن ينهض المجتمع أو يتطور بدونها وكيف يفعلون في الوضع البحثي أو قضية تحرير المرأة من قوانين الميراث، أو كيف يفعل التيار الإسلامي مع الإنترنت والأقمار الصناعية والسماء المفتوحة؟ فلم نتوصل لإجابات وتعاليم دينية عن فكرة الأمة والأوقاف والمال لله والحلال والحرام والعودة للحكم الإلهي وللأحاديث النبوية الشريفة والأخذ بالشريعة الإسلامية والحرام بين والحلال بين .. إلخ.

هذا وقد توصلنا إلى أن منظور التيار الماركسي حول قضية العدالة الاجتماعية يرى أنه لا سبيل للحل إلا بالعودة للناصرية والرجوع للستينيات والقوانين الاشتراكية والتأميمات، وعودة القطاع العام والدفاع عنه وعودة مجانية التعليم ... إلخ. من هذه السياسات، وكذلك لم نجد عند الليبراليين إلا ما يحلمون به ليبرالية ما قبل الثورة وأمجادها وعودة «طلعت حرب» و«عبود باشا» وعودة الملك والدستور، وديموقراطية ما قبل الثورة وزيادة الإنتاج، وعدم تفتيت الملكية وزيادة الرقعة الزراعية وعدم تحويل الفائض للخارج .. كلها أحلام طوباوية.

وعندما تأملنا في طرح المثقفين بمختلف توجهاتهم الفكرية توصلنا إلى أن أفكر المثقفين حول القضايا التي تخص الواقع والمجتمع ليس المجتمع أوالواقع طرفًا فيها، بل ينصب اهتمامهم على صراعات واختلافات أيديولوجية في الأساس ويتعايشون مع طرحهم الفكري ويتناسون قضايا المجتمع ومشكلاته تمامًا. والدليل على ذلك أن هذه الصراعات الفكرية لم تحسم حتى هذه اللحظة فقد كان السؤال عن الديموقراطية في الخمسينيات والستينيات، وهو السؤال نفسه الآن، وكان السؤال عن الديموقراطية والعدالة الاجتماعية في السبعينيات، وهو السؤال نفسه الآن، فتوصلنا إلى أن القضايا تغيب وكذلك الحلول الحاسمة الواقعية حول مشكلات وقضايا المجتمع العربي بصفة عامة والمجتمع المصري بصفة خاصة، ونحن هنا لا نطلق أحكامًا عامة بقدر ما هو تحليل لمواقف ورؤى المثقفين.

هذا وقد توصلنا رغم ذلك إلى أن هناك وجهات نظر دقيقة من بعض المثقفين الذين تجاوزوا تحيزهم لتناول قضية العدالة بشكل أعمق وأوسع، يمكن من خلالها أن نرفض تصورات بعينها،

ونقبل تصورات أخرى حاولت أن تجمع بين كل الأُطر النظرية الفكرية لتضع نموذجًا يمكن الأخذ به، فقد كشفت بعض المقابلات، وبشكل تحليلي دقيق من كل التيارات الفكرية أنه يجب النظر لقضية العدالة الاجتماعية الآن وبغض النظر عن البحث في الماضي البعيد أو القريب.

ويمكننا من خلال هذه الحالات أن نكون نموذجًا تحليليًا لوضع المجتمع المصري الآن على ضوء المتغيرات العالمية والإقليمية والمحلية واعتمد أيضًا هذا النموذج على فكرة أنه رغم أن ثمة تغيرات شكلية شهدتها الدولة المصرية خلال المراحل السابقة وخصوصًا منذ منتصف القرن الحالي، إلا أنها ما زالت تحتفظ بوظائفها وأدوارها التقليدية الموروثة، والتي كانت تعكس وتعبر عن أنماط إنتاجية ما قبل الرأسمالية بكل ما تحمله من سمات وخصائص تتفق وطبيعة هذه الأنماط الإنتاجية من ناحية، وطبيعة التطور الاجتماعي خلال هذه المرحلة من ناحية أخرى.

ومن ثم، فإن الإشكالية التي تواجهها الدولة الآن تتمثل في كيفية الحفاظ على وظائفها التقليدية كدولة مركزية من جانب، وكيفية مواجهة التحولات العالمية والمجتمعية من جانب آخر، ولا شك أن هذه الازدواجية قد انعكست بشكل واضح على توجهاتها التنموية، ومن ثم موقفها من قضية العدالة الاجتماعية، حيث تراجع دورها وأصبحت عاجزة عن تحقيق أدنى إشباع للحاجات الأساسية للجماهير الفقيرة، وأصبحت الدولة والمؤسسات الحكومية الرسمية الآن تواجه مشكلة على درجة عالية من الخطورة تتعلق بطرح الحلول المناسبة لمواجهة تنامي المناطق العشوائية بكل مشكلاتها البيئية والاجتماعية والثقافية والعمرانية، فإما أن تضع مخططًا لإزالة مثل هذه المناطق العشوائية من جذورها، ومن ثم ستواجه مشكلة أخرى تتعلق بنقص إمكانياتها لاستيعاب سكان هذه الأحياء في مناطق أخرى أو أن تنفذ خططها لتطوير هذه المناطق العشوائية. وهذا يعني اعترافًا من جانبها بشرعية هذه المناطق، غير أن تطوير هذه المناطق وإمدادها بالخدمات الضرورية يعد مطلبًا يفوق كثيرًا من الإمكانيات المادية لها، ومن ثم فالأمر يحتاج إلى موقف من الدولة لحل هذه الإشكالية، والتي تعبر أصدق تعبير عن غياب العدالة في هذه المناطق العشوائية التي تعاني من مشكلات حضرية وبيئية، بالإضافة لكونها مزارع لإنتاج وإعادة إنتاج المجرمين والمنحرفين والمتطرفين الذين يعانون من ظروف سكنية وصحية وثقافية واقتصادية متدنية بالمقارنة بالسكان في الأحياء الأخرى الراقية والتي قد لا تبعد كثيرًا عن هذه المناطق العشوائية الفقيرة والمتخلفة (مثال ذلك منطقة

عزبة الهجانة - مقارنة بأحياء مدينة نصر، وأيضًا الدويقة ومنشأة ناصر ومدينة نصر) وأحياء ومناطق أخرى تعكس بوضوح دور ووظيفة الدولة وتراجعها في مواجهة المؤسسات المحلية غير الرسمية الأهلية).

وتوصلنا أيضًا إلى أن الدولة تعاني أشد المعاناة من أزمة الديون واختلال هيا كلها الاقتصادية مع تغييب كامل للمشاركة السياسية الفعالة، وتغييب المجتمع المدني ودوره في مساعدة الدولة على إنجاز مهامها. ورغم هذا القمع السياسي، فإن الدولة تقوم بإجراءات من شأنها تعطيل قضية العدالة بما يهدد القانون الطبيعي لاستقرار الأنظمة السياسية، وهو عمل حراك اجتماعي يحفظ للدولة توازنها لكن هذا لم يحدث.

ومع تزايد هذه الإجراءات القمعية على المستوى السياسي، وتزايد تعطيل العدالة الاجتماعية، بل ومحوها تمامًا، فإن هناك آثارًا اجتماعية فادحة تعبر عن هذا التسلط والقمع، منها أعمال العنف والإرهاب والتطرف لدرجة أن مدينة القاهرة تعيش وسط حزام من الفقر مما يهدد هذا المجتمع. وهذا يعود بطبيعة الحال لغياب دور الدولة في التحول الرأسمالي وغياب تشريعات حقيقية من شأنها أن تحقق العدالة الاجتماعية.

ومع تزايد الفقر والأمية والمرض والبطالة، سوف يزداد الكبت الاجتماعي والجماعي لنصل إلى وضع قائم وصورة مظلمة من الحياة الاجتماعية تهدد استقرار المجتمع وتنميته، حيث الفقر والمسكن العشوائي وتخلي الدولة عن وظائفها الأساسية، وانسحابها منها وعجزها عن الفعل، مما جعل التيار الديني الذي يقدم بدائل وهمية للهروب من الواقع والإحساس بالظلم الاجتماعي، الأمر الذي سيؤدي حتمًا إلى مزيد من العنف والإرهاب.

إن الفقر والظلم الاجتماعي والإحساس بالقهر دلائل على غياب العدالة الاجتماعية في مجمعنا. وحتى تغيب الدول الجماهير عن الوعي تستخدم الخطاب الديني الرسمي والإعلامي للسيطرة على الجماهير لتبرير التفاوتات الاجتماعية على أسس دينية وخرافية لتكرس الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية وتربط الأوضاع الاقتصادية والفقر بالمشيئة الإلهية والجنة الموعودة للفقراء، وهذا يتم عبر وسائل الإعلام والتثقيف الرسمي والتي تكرس التفكير الخرافي في الثقافة السائدة، هذا بالإضافة إلى تهميش دور المجتمع المدني والأحزاب السياسية والنقابات المهنية، وتهميش دور

الثقافة والمثقفين وتحولهم إلى ذوات يعيشون في عصور مجيدة بالنسبة لهم، وتحول معظمهم إلى التكنوقراط الذي ينفذون الأوامر، ولا يؤثرون في العمل العام، أو ما نطلق عليهم مثقفي السلطة، وسيظل هذا الوضع على ما هو عليه، رغم ادعاء الدولة بتطبيق الليبرالية الاقتصادية وبرامج الإصلاح الاقتصادي، ولكنهم يتناسون أن الليبرالية الرأسمالية ارتبطت بمناخ ديموقراطي حقيقي، ودور فعال للمؤسسات الثقافية والمجتمع المدني وحقوق الإنسان، بينما عن عمد.

فإن التحولات الاقتصادية لدينا هي برامج يمكن تسميتها بالإصلاح الاقتصادي بالوسائل الديكتاتورية في الستينيات والخمسينيات؛ فقد كانت العدالة منحة من ديكتاتور، وفي السبعينيات حتى الآن هي غياب العدالة وفرص الحياة مع وجود قهر وظلم اجتماعي، إذن القضية هي إشكالية ديموقراطية في الأساس، فلن تكون هناك عدالة في ظل هذه التحولات التي يصعب الفكاك منها بدون الإصلاح الدستوري؛ هذا لأن حجة الإصلاح الاقتصادي حجة واهية، فلا إصلاح اقتصادي حقيقيًا بدون إصلاح دستوري، وإذا لم يحدث هذا، فإنه سيهدد الجماعات السياسية بالانقراض.

فيجب أن يكون الإصلاح السياسي متوازيًا مع الإصلاح الاقتصادي، فلابد من تغيير الدستور المصري؛ لأن تحول مصر لدولة برلمانية حقيبة وتداول سلطة حقيقي، وبدون هذا فسوف يتأزم الوضع اقتصاديًا وسياسيًا وخاصة في ظل العنف والإرهاب. وللخروج من هذا المأزق وهذه المشكلات ينبغي إطلاق حرية المنافسة السياسية والحريات المدنية، وإعادة الدور التثقيفي للجمعيات العلمية والأهلية والمدنية.

فالعدالة التي أتصورها هي وجود الحد الأدنى من حقوق الإنسان فيما يتصل بأمنه الذاتي، لا يُقهر، لا يُسجن لا يُعتقل، حق الإنسان في العمل، حقه في حرية التعبير والرأي وحرية المشاركة، وكل هذا لا يمكن حدوثه في غياب الديموقراطية الاجتماعية حق الإنسان في الاختيار والديموقراطية السياسية، حق الإنسان في التعبير والحرية، وغياب الديموقراطية يجعل فرصتنا في الاختيار أمرًا صعبًا للغاية؛ لأنه من الواقعي أن نعترف أن الاقتصاد العالمي كله في يد عدد محدود من الشركات متعددة الجنسيات، وهذا معناه أن كل شيء يخضع للقيمة النقدية حتى العلاقات الأسرة كلها محسوبة بالنقد.

فالرأسمالية تحول كل شيء إلى سلعة وكل العلاقات الإنسانية ستصبح محسوبة بالنقد، والمجتمعات الفقيرة مثل مجتمعنا لن تتحمل. والمثال واضح في هجرة الأبناء وأسرهم، للعنف، الإرهاب، التطرف، البطال، الجريمة وكلها مظاهر تعبر عن التفكك الاجتماعي، وليس هناك خيار فإما أن ننجح في عمل تنمية سريعة معقولة تسمح لنا بمكان نسبي على خريطة العالم في القرن القادم على مستوى الدول الغربية، وإلا سوف تنهار.

وليست الإشكالية الآن هي ماهية النظام الذي سيوصلنا إلى التنمية، اشتراكيًا كان أم رأسماليًا أم إسلاميًا؟ ليست هذه القضية بأي نظام لابد من إحداث تنمية شاملة تكون مقوماتها التعليم والإنتاج والقدرة على التنافس وبناء ديموقراطية حقيقية وحوار، فإن وضعنا سيكون أسوأ من وضع السودان المنقسم الآن لسبع قوميات مختلفة وأيضًا لأديان مختلفة، ونسأل أيضًا أين وضع الصومال وزائير الآن؟ هناك العديد من الدول سوف تختفي في القرن القادم.

وأشارت حالات هذا النموذج إلى أن مستقبل مصر إذا لم تحدث تنمية سريعة تعبر أزمة المجتمع العميقة من خلال مشاركة المثقفين والسلطة على حد سواء في دراسة جدية، وعلاج جدي فسو ينهار؛ لأنه ببساطة فإن القرن القادم هو قرن آسيا والباسفيك، فليس لدينا أي شيء مضمون بشكل مستمر، فمعدلات زيادة السكان عالية، والأرض محدودة والمياه محدودة، والصناعة أُهملت، والثقافة تراجعت، والدولة والمثقفون في غيبة واستهتار.

كم من المناقشات والمؤتمرات والحوارات دارت حول موضوع الخصخصة، ورغم ذلك لا محل لأي نتائج أو توصيات بالاهتمام من قبل الدولة، والعدالة. لا يمكن أن تحدث بالقطاع الخاص وحده، فالاقتصاد في أي بلد يكون مختلطًا؛ بمعنى أن القطاع العام يختص بشق من التنمية ويختص القطاع الخاص بالشق الآخر لها؛ لأنه ببساطة في أي بلد فيه الاقتصاد مختلط لابد أنه يحقق تنمية في جزء منها للقطاع العام، وجزء آخر للقطاع الخاص وتوزع بطريقة بسيطة للغاية.

والرأسمالية الحقيقية المنتجة تعرف ضرورة وجود القطاع العام؛ لأن الرأسمالية الوطنية لن تستطيع وحدها تحقيق تنمية. أما ترك الوضع كما هو عليه، فإن البديل هو العنف والفوضى والتطرف، تلك المظاهر التي ارتبط وجودها باستشراء الطبقة الطفيلية وتراثها الفاحش والاستفزازي مع إفقار مطلق لغالبية الجماهير التي تتفاقم أزماتها اليومية وتتدهور أوضاعها المعيشية بفعل التضخم وارتفاع الأسعار وتخلي الدولة عن وظائفها الأساسية.

وتوصلنا إلى أنه إذا كانت الدولة تنتهج النهج الرأسمالي في التحول الاقتصادي، فإن هذا التحول لابد وأن يستند على دور فعال وقوي للدولة، بحيث تكون الدولة جهازًا لتحقيق العدل الاجتماعي من حيث الإبقاء على مؤسسات المجتمع المدني والجمعيات التعاونية التي تدعم الخدمات الأساسية، وأن يكون القطاع العام جزءًا أساسيًّا ومهمًّا في عملية التنمية بجوار القطاع الخاص، وقوة الدولة في هذا السياق وفي بداية القرن الحادي والعشرين معناها التخطيط الصحيح الذي يعتمد على التقدم العلمي والتكنولوجي والتطور الصناعي.

إن التبعية أمر واقع، والخروج منها يحتاج إلى جهد شاق وطويل وكبير، ولن يحدث ذلك بالشعارات والمؤتمرات والندوات بقدر ما يحدث بتطور التخطيط كما ذكرنا سلفًا بشكل علمي ورشيد، وأن تراعي كل المتغيرات، فالديموقراطية هي السبيل الوحيد للعدالة الاجتماعية، لأن عدم وجود الديموقراطية يهدد إنجازات التنمية في المستقبل، فالإصلاح الدستوري يجب أن يسير جنبًا إلى جنب مع الإصلاح الاقتصادي بمشاركة كل الفئات والطبقات لأن من شأن ذلك أن يسمح بالاستقرار الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

وتوصلنا إلى أن تحقيق العدالة الاجتماعية يتطلب التنسيق الواعي والهادف بين الدولة وأجهزتها ومؤسساتها الرسمية وبين المؤسسات الأهلية (المجتمع المدني) وبينها وبين القطاع الخاص. ومن ثم الاستفادة من الإمكانيات المتاحة في المجتمع لتحقيق هذا الهدف. فمؤسسات المجتمع المدني والقطاع الخاص لابد وأن تطرح مشروعات تنموية مشتركة من شأنها تقليل الفوارق الطبقية والتوزيع العادل لفرص الحياة، غير أن هذا الدور لا يجب أن ينفصل بحال من الأحوال عن إشراف الدولة، بحيث يمثل جزءًا من سياساتها وتوجهاتها التنموية.

وانطلاقًا مما سبق، فإننا نرى أن ثمة تداخلًا بين العوامل والمتغيرات المحلية من جانب، والإقليمية والعالمية من جانب آخر، تلك العوامل التي تؤثر بشكل مباشر أو غير مباشر على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية، ومن ثم فإن أي تغيرات يشهدها المجتمع المصري على الصعيدين السياسي والاقتصادي تؤثر بشكل فعال على الصعيدين الإيديولوجي والثقافي. وهذا يعني أن ثمة علاقة بين الديموقراطية ومدى تحققها في الواقع وبين العدالة الاجتماعية على كافة مستوياتها، فضلًا عن أن أية تغيرات تطرأ على الصعيدين الاقتصادي والسياسي، تحدث تغيرات على الصعيدين الأيديولوجي والثقافي.

ولما كانت قضية الأصالة والمعاصرة تشكل حيزًا كبيرًا على المستويين الفكري والسياسي خلال السنوات الأخيرة، حيث ظهرت تيارات فكرية متباينة تعكس توجهات أيديولوجية معينة، كما تعكس انتماءات اجتماعية وسياسية مختلفة. فثمة فريق يرى ضرورة العودة إلى التراث الديني وقيمه والانطلاق منه في وضع وصياغة مشروع حضاري للمجتمع خلال المراحل القادمة. بينما يذهب فريق ثان إلى رفض الغوص في الماضي، والتسليم بأننا في حاجة إلى الاندماج في النظام العالمي، ومحاكاة النموذج الرأسمالي الغربي المتقدم، فإننا نجد فريقًا ثالثًا يرى ضرورة فهم التراث الإسلامي، وانتقاء ما يتناسب منه مع التطورات الحديثة التي يشهدها المجتمع كجزء من النظام العالمي ومحاولة التوفيق بين ما هو معاصر وما هو تراث بالشكل الذي يتفق وخصوصية المجتمع المصري.

وفي ضوء ذلك، فإن قضية الأصالة والمعاصرة تفرض نفسها على الساحة الفكرية والسياسية ليس فقط على الصعيدين المحلي والإقليمي، ولكن أيضًا على الصعيد الدولي، لذلك رأينا ضرورة التعرض لمفهوم هذه الظاهرة وأبعادها كما تعكسها التيارات الفكرية المتباينة، والتي تعبر عنها من خلال لقاءات مع نخبة من المثقفين المصريين تنتمي لهذه التيارات الفكرية المتباينة. ونحن نرى أنه لا يمكن فهم هذه الظاهرة الفكرية والإيديولوجية بمعزل عن فهم السياق المجتمعي بصفة عامة والسياقين السياسي والاقتصادي بصفة خاصة.

هذا وقد توصلنا إلى مجموعة من النتائج بخصوص قضية الأصالة والمعاصرة فيما يتعلق بتصوراتنا ورؤى المثقفين يمكن إيجازها على هذا النحو:

توصلنا إلى أن ثمة مواقف فكرية إزاء إشكالية الأصالة والمعاصرة، يمكن أن نصنفها إلى ثلاثة مواقف رئيسة: موقف معاصر يدعو إلى تبني النموذج الغربي المعاصر بوصفه نموذجًا للعصر كله، أي النموذج الذي يفرض نفسه تاريخيًا كصيغة حضارية للحاضر والمستقبل، وموقف سلفي يدعو إلى استعارة النموذج العربي الإسلامي كما كان قبل فترة الانحطاط، ومحاولة تشييد نموذج غربي إسلامي يحاكي النموذج القديم في الوقت الذي يقدم فيه حلوله الخاصة لمستجدات العصر، وموقف توفيقي انتقائي يدعو إلى الأخذ بأحسن ما في النموذجين معًا والتوفيق بينهما في صيغة واحدة تتوافر لها الأصالة والمعاصرة معًا.

وتوصلنا إلى الجدل الدائر بين هذه التيارات السلفية والأصولية: الأصالة والتراث والماضي من ناحية، والمستقبل والعصر والتجديد والحداثة من ناحية أخرى، فقد قبل البعض بالتوفيق بين الجديد والقديم من أمثال (زكي نجيب محمود، طه حسين) على المستوى النظري.وعلى مستوى دراستنا الميدانية، حاول ذلك التيار الليبرالي وبعض مفكري التيار الماركسي التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، وأيضًا حاول بعض المستثمرين من التيار الإسلامي أيضًا التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، رغم معارضة بعض المفكرين من كل هذه التيارات لفكرة التوفيقية، إلا أن البعض الذي قبل بالتوفيق بين الأصالة (التراث والمعاصرة أو بين الجديد والقديم والتغيير مع الاحتفاظ بالأصالة والاحتفاظ بما هو أصيل ونبذ ورفض ما هو سيئ، وكذلك اقتباس ما هو جديد من الثقافات الأخرى ورفض ما هو سيئ فيها)، وذهب موقف آخر إلى أن الحل هو «الثورة على الماضي، ورفض التقاليد وكل أشكال التراث. وإذا كان هو حال التيارات الفكرية المختلفة، والتي تدلل بوضوح على وجود صراع حاد بين الأصالة والمعاصرة يتجلى في الاتجاهات الفكرية ومختلف النشاطات الإنسانية.

وقد توصلنا إلى أن المثقفين المصريين بمختلف توجهاتهم وانتماءاتهم الفكرية يدعمون هذا الصراع بين الأصالة والمعاصرة، لدرجة أننا نتصور أن الثقافة المصرية تتمحور حول الصراع بين هذه التيارات المتناقضة، بحيث أصبح الصراع هو الشيء الثابت في حوارات المثقفين، وليس الإبداع لدرجة أن كل التيارات الفكرية ابتكرت نماذج تنموية كلها تحاكي نظرتها الآنية من خلال تنظيرات لا تمت بصلة إلا للأطر النظرية التي انطلقوا منها. باستثناء بعض النماذج التي سوف نعتمد عليها في رؤيتنا وتحليلنا حول إشكالية الأصالة والمعاصرة.

على فرض أن الحوار مع هذه التيارات يمكن أن يولد أفكارًا جديدة تسهم في حل هذا المأزق التاريخي، وعليه فإن السؤال الذي ينبغي أن نوجهه للتيارات الفكرية السابقة: هو هل ما زلنا (المجتمعات العربية بوجه عام ومصر بوجه خاص) في وضع يسمح لنا بالاختيار بين المعاصرة (التنمية الغربية والحداثة) وبين الأصالة (التراث الفكري والحضاري)؟

وتوصلنا أيضًا إلى أننا لا نملك منذ اصطدامنا بالنموذج الحضاري الغربي المعاصر، حرية الاختيار بين أن نأخذ به وبين أن نتركه، لقد فرض هذا النموذج نفسه علينا منذ بداية التوسع

الاستعماري والأوروبي، أي منذ القرن الماضي فرض نفسه علينا كنموذج عالمي وكنموذج حضاري جديد للعالم كله يقوم على جملة من المقومات لم تكن موجودة في النماذج الحضارية السابقة له، مثل التنظيم العقلاني على المستوى الاقتصادي وأنظمة ومؤسسات الدولة واعتماد العلم والصناعة والتبشير بقيم جديدة تمامًا: قيم الحرية والديموقراطية، والعدالة الاجتماعية.

. لقد فرض هذا النموذج الحضاري الجديد نفسه علينا بوسائله هو، فمن التبادل غير المتكافئ، إلى التدخل في الشئون المحلية، بذريعة الدفاع عن حقوق أقلية من الأقليات أو حماية مصالح معينة، إلى الحكم المباشر، إلى الهيمنة الاقتصادية والسيطرة الثقافية والأيديولوجية والنتيجة المترتبة على ذلك غرس بنى النموذج الغربي في مجتمعنا في الصناعة والتجارة والثقافة والاقتصاد، وربطها بالبنية الرأسمالية الأم في أوروبا.

هكذا وجدت المجتمعات العربية بصفة عامة ومصر بصفة خاصة نفسها أمام تحديث لبعض القطاعات في المجتمع، هي تلك التي تهم البلاد المستعمرة أكثر من غيرها، فعملية التحديث لم تستنبت أسسها في الداخل، بل نقلت من الخارج وغرست غرسًا، بالإغراء حينًا وبالقوة حينًا آخر في مجموعة من القطاعات التي أصبحت تشكل بعد الاستقلال الهياكل الأساسية للدولة الحديثة في مجتمعاتنا. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فإذا كنا لم نختر النموذج الغربي بمحض إرادتنا، فنحن بالأحرى لم نختر ما تبقى لدينا وفينا من النموذج التراثي، أعني الموروث من ماضينا، لم نختره لأنه ميراث، والإنسان لا يختار ميراثه كما لا يختار ماضيه، وأكثر من ذلك، فإن الإنسان يتمسك به ويحتمي داخله عندما يجد نفسه معرضًا لأي تهديد خارجي.

هذا وإلى جانب البنى الحديثة المنقولة إلينا من الغرب والمغروسة غرسًا في قطاعات معينة من حياتنا، بقيت هناك بنى قديمة موروثة من ماضينا تحتفظ بوجودها، وأحيانًا بكامل قوتها وصلابتها في قطاعات أخرى أوداخل القطاع الواحد، مما أصبح يطلق عليه في بعض المجتمعات القطاع التقليدي، وبالتالي هذا ما عزز في تصورنا وجود أنماط للمثقفين يتميز إنتاجهم الفكري والثقافي بالدفاع عن التراث والقيم التقليدية، وأحيانًا السلفية في مقابل النمط الرأسمالي الذي له أيضًا فئات اجتماعية وأنماط للمثقفين تدافع عن وجوده واستمراره، وتؤكد على القيم

الغربية والتوجهات والنزعات الفكرية، حيث يعبرون في إنتاجهم الثقافي والفكري عن هذه الأيديولوجية، ويبررون شرعيتها في مقابل الأيديولوجية التقليدية، إنها حالة من التداخل والتمفصل على مختلف الأصعدة والمستويات (الاقتصادية، الاجتماعية، السياسية والثقافية)، تتمثل في وجود أكثر من قطاع من أنماط الحياة الفكرية والمادية؛ أحدها عصري مستنسخ من النموذج الفرنسي ومرتبط به ارتباط تبعية، ونموذج تقليدي أصيل هو استمرار النموذج التراثي في صورته المختلفة، إن التفاعل بين النمط الرأسمالي الحديث والأنماط السابقة عليه تعطينا هذه الصورة من التداخل والتمفصل في حياتنا اليومية على كل الأصعدة، على صعيد واقعنا الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وأيضًا على صعيد وعينا ونمط تفكيرنا.

هذا وقد توصلنا إلى أن المشكلة الحقيقية التي تواجهنا ليست مشكلة اختيار بين أي منهما، ولا مشكلة أن نوفق بينهم، بل إن المشكلة التي نعانيها هي مشكلة ذلك التمفصل أو التداخل، تلك المشكلة التي تطبع كل مرافق حياتنا المادية والفكرية، ونحن نقبل هذا التداخل والتمفصل على كل الأصعدة والمستويات، وبالتالي فالمثقفون هم نتاج لهذا التداخل المعقد، فهم قد يتلقون تدريبهم وفقًا للنظم الحديثة وأدواتهم هي أدوات لعلم الحديث والمعرفة الحديثة (النموذج الرأسمالي)، ورغم ذلك فإن هؤلاء المثقفين أنفسهم يربون أيضًا داخل عائلات وقبائل وجماعات دينية ولغوية تظل متشبثة بأيديولوجيات وتصورات لعالم قبل الرأسمالي (الأصالة والتراث).

فالمثقفون إذن على مستوى المجتمعات العربية بصفة عامة، والمجتمع المصري بصفة خاصة، يزاوجون بين أنماط عدة من الوعي من الثقافة ومن الفكر، وهي ناتجة عن تدريبهم المعقد في نظم التعليم الحديث والمؤسسات التقليدية، فإنهم يتبنون عناصر الرأسمالية. وفي الوقت نفسه يرفضون هذا التمفصل والتداخل على صعيد الحياة الفكرية والثقافية والروحية كما هو واضح من نص الحالات، فتيار: يدعو إلى تبني القيم الفكرية العصرية التي تشكل جزءًا لا يتجزأ من النموذج الحضاري الغربي، وتيار آخر: يدعو إلى التمسك بقيمنا التراثية والأصلية وحدها، وتيار ثالث: يبحث عن التوفيق بين السلفية والمعاصرة، وبين هذا وذاك تظهر كم وضح من الحالات الميدانية فصائل داخل كل تيار منها من يرفض المظاهر الحديثة في حياتنا، بل في العالم كله ويصفها بالجاهلية، ومنها من يدعو إلى رفض ونبذ التراث وكل المظاهر

المتعلقة بالماضي ويصفها بالتخلف والرجعية والجمود، ولكن كل هذه الدعاوى تتوقف عند مستوى الخطاب ولا تتجاوزه إلى الواقع.

وتوصلنا إلى أن الإشكالية هي إشكالية النخبة المثقفة في المجتمعات العربية بصفة عامة والمجتمع المصري، بصفة خاصة بوصفها إشكالية الثقافة العربية بصفة عامة والتي يجمعها تراث عربي إسلامي واحد، فالنخبة المثقفة تعيش هذه الإشكالية ونعي أبعادها الراهنة والمستقبلية أكثر من غيرها، فلقد نظرنا إلى المشكلة في مظهرها الثقافي الفكري الذي يتلخص في شعور المثقف بالهوة التي تفصل بين تراثه الثقافي الإقليمي والمحلي وبين الفكر العلمي المعاصر (الفكر الغربي) .

تلك الهوة أن يشعر المثقف من خلالها أن التراث العربي الإسلامي بمضامينه ومشكلاته الفكرية يعمل في اتجاه، والعصر الحاضر وحاجاته والمستقبل ومتطلباته تعمل في اتجاه آخر، وبالتالي على المثقف أن يتحمل عبء التخطيط للمستقبل الثقافي، وعليه أيضًا أن يخطط للماضي الثقافي بصورة تجعله معاصرًا لنفسه من خلال إضفاء المعقولية وإعادة ترتيب ذاته لينهض اهتمامه بالمعاصرة والمستقبل.

إن قلة من المثقفين التي تعي هذه القضية، وطرحت علينا أفكارهم بدون تحيز وبشكل موضوعي، بأنه للخروج من هذا المأزق علينا إعادة كتابة التاريخ الثقافي بروح نقدية ورؤية عقلانية ليس فقط من أجل امتلاك تراثنا والتحرر من ثقل حضوره، بل أيضًا من أجل إعداد التربة الصالحة الضرورية لاستنبات أسس التقدم والتطور في فكرنا وثقافتنا المعاصرة، فالشرط الضروري لتأصيل المعاصرة فينا؛ أعني تحويلها من معاصرة قائمة على التبعية والنقل والاستنساخ، إلى معاصرة قائمة على المواكبة والمساهمة إنتاجًا وإبداعًا دون أن نتغافل عن مشكلات حاضرنا الثقافي بحيث نعمل على ضرورة التعامل النقدي مع الثقافة العالمية المعاصرة، ثقافة الغرب أساسًا أنها دعوة لنقد كل النماذج.[1]

(1) الحالات رقم 1، 5، 2، 6، 9، 10 بالمتن.

الفصل التاسع

المثقف والسلطة بين تناقضات بنية الدولة المصرية ومشكلات التغيير عقب ثورتي 25 يناير و30 يونيو

- مقدمة
- أولًا: الدولة المصرية وأزمة النظام السياسي.
- ثانياً: ثورة 25 يناير وأحلام التغيير لدى المواطن المصري.
- ثالثًا: أزمة المثقف داخل بنية تناقضات الثقافة المصرية.
- رابعاً: رؤية استشرافية في ضوء ثورة 30 يونيو.

الفصل التاسع

المثقف والسلطة بين تناقضات بنية الدولة المصرية ومشكلات التغيير عقب ثورتي 25 يناير و30 يونيو

(الأزمة والحل)

مقدمة:

انطلاقًا من التحليل البنائي التاريخي لقضية العلاقة بين المثقف والسلطة في الفترة من 1970 حتى 1995 يمكننا الوقوف على الصورة التاريخية التي مهدت لثورتي 25 يناير و30 يونيو 2013.

فقد تعثرت مصر في محاولات التنمية الاقتصادية؛ لأنها حدثت في الأغلب ضمن نموذج رأسمالي مشوه يكرس التبعية والتفلت فارتفعت معدلات التضخم والبطالة وسوء مستوى المعيشة، وتدهور صحة المواطنين وانتشر الفساد في جميع مناحي الحياة نتيجة زواج رأس المال بالسلطة السياسية، وزاد القمع بأشكاله المتنوعة، هذا غير استفحال ظاهرة الفقر وتفكك القيم الاجتماعية من الأسرة والقبيلة وحدوث ما يسمى بالمسح الاجتماعي ونشأت التجمعات السكنية الهجنية غير ما داهم المدن بالاكتظاظ وما يرتبط به من عنف وانحراف مما أعطى للواقع الاجتماعي والاقتصادي صورة رأسمالية همجية لا تعرف العقلنة ولا التخطيط العقلاني مما أدى لتشوه القيم الاجتماعية التقليدية التي كانت تمثل دعائم أساسية في تماسك هذه البنيات التقليدية، أما على المستوى السياسي فقد عرفت مصر كل أشكال القمع وغياب الحريات كحرية الانتماء وإنشاء الأحزاب والمنظمات وحرية الرأي والفكر، أما على مستوى الثقافة فقد اختنقت في المؤسسات الرسمية. التي حاولت ترسيم الثقافة وتطويعها

لخدمة مصالح وأهداف النظام السياسي القائم، ومن ثَمّ أصبحت الثقافة السائدة هي تلك التي تعبر عن مصالح الفئات والطبقات الاجتماعية التي تتمتع بنفوذ اجتماعي واقتصادي وسياسي، فالثقافة الرسمية هي أساسًا ثقافة تبرير وثقافة تسيير الأمر الواقع تفتقد البعد التحليلي والنقدي، وأمام هذه اللوحة كان من الطبيعي أن تحدث ثورة 25 يناير وثورة 30 يونيو 2013 من طلائع الوعي الاجتماعي على اختلاف انتماءاتهم واتجاهاتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية. محاولين في هذا الفصل إبراز العلاقة بين المثقف والسلطة بين تناقضات بنية الدولة المصرية ومشكلات التغيير، وكذلك محاولة مناقشة الإشكاليات التاريخية المعقدة الديمقراطية، العدالة الاجتماعية، الأصالة والمعاصرة ومشكلة تجديد الخطاب الديني وأزمة الخطاب الثقافي بين المؤسسات التقليدية والمتطلبات المستحدثة للجماهير في الفترة الراهنة ثم خاتمة استشرافية لمستقبل المجتمع المصري في صورة علاقة المثقف بالسلطة في الوقت الحالي بعد ثورة يونيو 2013،

أولا الدولة المصرية وأزمة النظام السياسي

1 - العوامل الخارجية: دور العولمة في صناعة إشكاليات الدولة (السياسية والاقتصادية والاجتماعية):

كان إعلان تفكك الاتحاد السوفييتي رسميًا في 25 ديسمبر 1991 وما تبعه من انهيار الشيوعية في أوروبا الغربية وسقوط برلين الشرقية أن شهد العالم سلسلة من التفاعلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية ذات الإيقاع السريع المتواصل، والتي أدت كلها في النهاية إلى إنتاج مجموعة من المنظمات الدولية الساعية إلى إعادة هيكلة اقتصاديات العالم ونظمه السياسية من خلال وضع آليات لنظام عالمي جديد يخدم في الأساس النظام الرأسمالي وأيديولوجيته السياسية، على أن يكون هذا النظام أو صبغة عالمية، والذي كان إيذانًا بظهور مصطلح العولمة Globalization.

والعولمة بذلك من أكثر المصطلحات والمفاهيم غموضًا على كل المستويات (السياسية والاقتصادية وحتى الاجتماعية)، لما لها من تأثير شامل على حياة البشر. ومن ثم فلا يمكن

القول بأن هناك مفهومًا محددًا للعولمة بين جموع المثقفين، غير أن الثابت أن السواد الأعظم يربط بين مفهوم العولمة ونمط الإنتاج الرأسمالي من أمثال صادق العظم، أو انتقال السلع والخدمات في سوق مدمج مثل محمد الأطرش. وقد اعتمدت العولمة بوجه عام على تطور الوسائل التكنولوجية ووسائل الاتصالات، إذ إن هذا التقدم قد جعل من الممكن تحقيق الاندماج في السوق العالمي، وبدونه تصبح عمليات انتقال رؤوس الأموال تتبع في حركتها المرحلة التقليدية أو مرحلة ما قبل العولمة.

هذا يعني أن الثورة التكنولوجية في مجال الاتصالات هي في الواقع جزء أصيل من المنظومة الاقتصادية العالمية من خلال تبادل رؤوس الأموال إليكترونيًا وإدارة الاستثمارات وتداول المستندات.

كما يرى بعض المثقفين العرب أن مفهوم العولمة إنما يرتبط بإفرازات ما بعد الاستعمار والثورة التكنولوجية، وما يرافقها من توحيد نمط الاستهلاك وخلق عادات استهلاكية على نطاق واسع (محمد عابد الجابري). بذلك تكون العولمة تضم ثلاث قضايا رئيسية هي ثورة المعلومات والتكنولوجيا، توحيد وخلق العادات الاستهلاكية، أما القضية الثالثة فهي بلورة الأيديولوجيات العالمية وفق النسق الأمريكي. وهو ما يجعل البعض يرى أن العولمة باختصار شديد هي عملية (أمركة) للنظم السياسية والاقتصادية في العالم. حيث يرى مصطفى عبد الغني أن العولمة هي محاولة لسيطرة الثقافة الغربية على سائر الثقافات بواسطة استثمار مكتسبات العلوم والثقافة في ميدان الاتصال، وهي التتويج التاريخي لتجربة مديدة لأسلوب جديد من السيطرة انطلق بعد عمليات الغزو الاستعماري منذ قرون.

أما «عليون» فيذهب إلى أن العولمة هي الدخول بسبب تطور الثورة المعلوماتية والثقافية والاقتصادية معًا في طور من التطور الحضاري الذي يصبح فيه مصير الإنسانية موحدًا إلا أن نص الوحدة لا يعني التجانس والتساوي بين أجزاء العالم والمجتمع البشري، ولكن يعني درجة عالية من التفاعل بين المناطق والمجتمعات البشرية المختلفة، وبالتالي تزداد درجة التأثير والتأثر المتبادل، ومن ثم يرتبط مفهوم العولمة بمفهوم الاعتماد المتبادل.

ورغم أن معظم هذه التعريفات يخلو بشكل مباشر من تضمين البعد لسياسي للعولمة،

إلا أن أصحابها يرون أن تجليات العولمة تظهر على كافة الأصعدة. على سبيل المثال يرى محمد عابد الجابري في العولمة تجليات لنظام يقفز على الدولة والأمة والوطن، ومن ثم فإنه يعمل على التفتيت والتشتيت وإيقاظ أطر الانتماء إلى القبلية والطائفة والعشيرة والتعصب بعد أن تضعف إرادة الدولة وهوية الوطن.

كما يرى «السيد ياسين» أن العولمة تجمع بين جنباتها هيمنة للقيم الأمريكية وثورة تكنولوجية واجتماعية.

انطلاقًا من هذا يمكننا أن نقول بأن العولمة هي عمليات مرتبطة بمنظومتي الاقتصاد والمعلوماتية القائمة على ثورة الاتصالات، ويترتب عليها آثار ثقافية وسياسية واجتماعية تصيب كافة مجتمعات العالم.

أما عن الأبعاد السياسية والاقتصادية لعملية العولمة ودورها في صناعة إشكاليات الدولة السياسية والاقتصادية، فإنه يمكن تناولها من خلال الأسلوب الوصف والأسلوب المتحيز أيديولوجيا مع أو ضد العولمة، والأسلوب غير المتحيز، وذلك يتم وفق مرجعيات فكرية مختلفة استنادًا على عدة مدارس مختلفة على النحو التالي:

أ- المدرسة السياسية:

يرى المؤيدون للتوجه السياسي أن عملية العولمة من الناحية السياسية إلى أنها المرحلة التي سيحصل الفرد فيها، ومن خلالها على حريتهم السياسية، وأنها العصر الذي ينتهي فيه فساد الدول والحكومات، بفعل الشفافية التي توفرها نظم الاتصال عبر الفضاء وبفضل تعظيم دور الأمم المتحدة.

ويرى المعارضون للعولمة أنها تمثل عصر هلاك الدولة على أيدي الشركات عابرة القارات والمدعومة من قِبَلِ المجتمعات الصناعية الكبرى، وأن الدور الذي تلعبه الأمم المتحدة هو دور ينطوي على ازدواجية المعايير وفقًا للموقف المطلوب اتخاذه، والمجتمع الذي سينطبق عليه قرارات الأمم المتحدة، وأن القوى السياسية والعسكرية الأمريكية هي التي تتحكم بالفعل في مصير العالم.

ويرى أصحاب التوجه الواقعي أن عصر العولمة يتيح فرصًا غير مسبوقة لحرية الإنسانية وديمقراطية المجتمعات، ونهاية الفساد وتنظيم الديكتاتورية، وأنه لا بد من استثمار هذه العولمة في تفعيل دور منظمات ومؤسسات للمجتمع المدني في الدول المختلفة كي تمارس دورها في صنع القرار السياسي، لكنهم مع ذلك يحذرون من الدور الأمريكي في صياغة النظام العالمي، ويعارضون الهيمنة الأمريكية على العالم سياسيًا وعسكريًا.

إن الحرية والديمقراطية ليست مجرد شعارات مرفوعة على لوحًا تزين الحوائط والجدران، بل أصبحت إرادة شعبية وأمرًا حتميًا للحياة الكريمة التي هزت أرجاء وقلاع الطغيان في كثير من دول العالم العربي على وجه التحديد، وراح ضحيتها العشرات من أبناء الوطن.

ولا شك في أهمية الدور لذي لعبته منظمات المجتمع المدني والقوى الشعبية والوطنية المخلصة من أجل إسقاط النظم السلطوية في عدة بلدان عربية مؤخرًا مثل تونس ومصر واليمن وليبيا والعراق. والمدقق في كل هذه الأحداث يمكن أن يكتشف ومن الوهلة الأولى أن هذه النظم قد سقطت عندما فقدت الدولة واحدًا من أهم أسسها واستراتيجياتها ألا وهو مبدأ السيادة، فالدولة لم تعد هي الفاعل والمؤثر الوحيد في الحياة السياسية، وإنما تقاسمها في ذلك هيئات متعددة الجنسيات ومنظمات وجماعات دولية والتي سعت لتحقيق مزيد من الترابط والاندماج الدولي. ومن ثم تراجع دور الدولة في عدة مجالات مختلفة أهمها المجالات الاقتصادية على نحو ما سنذكر لاحقًا. وهي ما انعكس جليًا في تشكيل تنظيمات سياسية وحزبية متعددة وحق الإشراف الأجنبي على العملية الانتخابية وحرية الاختيار، وصيانة حقوق الإنسان وحمايتها من خلال المؤسسات والمنظمات الدولية ومنظمات المجتمع المدني. وإذا كان هذا هو الجانب الإيجابي للمظاهر السياسية للعولمة فإن جانبها السلبي يظهر في محاولة فرض الهيمنة الغربية عامة والأمريكية خاصة على شعوب العالم المختلفة.

ب- المدرسة الاقتصادية:

يرى أصحاب التوجه المؤيد للعولمة أنها تعمل على تحرير الاقتصاد وخصخصته وفتح الأسواق وتحويل الدولة بعد أن تخفف من أعبائها الاقتصادية، إلى طور الدولة الرشيقة. ومن

ثم يتبادل العالم الاعتماد بعضه على بعض في كل من الخامات والسلع والخدمات والأسواق ورؤوس الأموال والعمالة والخبرة لخدمة البشر جمعاء.

وهنا نلاحظ أن العولمة الاقتصادية تعتبر مجرد مرحلة من مراحل تطور الاقتصاد الرأسمالي الذي يحاول فرض الهيمنة والسيطرة على الموارد الأرضية وإدارتها بشكل مركزي من خلال الشركات العابرة للقارات، ومن ثم تصبح السيادة للاقتصاد العالمي على حساب الاقتصاد القومي أو الوطن. وهي تعتمد في ذلك على مرجعية اقتصادية خطيرة فحواها أن يعتمد الاقتصاد العالمي على بعضه البعض، حيث إنه لا فائدة من وجود الخامات دون وجود المصنّع ولا فائدة من وجود رؤوس الأموال دون استثمارها، ولا فائدة من وجود السلع دون فتح أسواق لتصريفها.

ويرى أصحاب التوجه المعارض أن العولمة هي باختصار مرحلة إفقار العالم، حيث تعمل اتفاقية الجات وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي على القضاء على النظم لإنتاجية في العالم النامي، وتصفية المؤسسات الوطنية وتحلل البرامج الصحية والتعليمية وذلك بفتح الباب على مصراعيه للشركات العابرة للقارات.

وتشير مختلف الإحصائيات والمؤشرات الكمية إلى المبررات الحقيقية لنشأة هذا التوجه، إذ إن العالم دخل بنهاية القرن العشرين مرحلة جديدة من التطور الاقتصادي، حيث إن 20 % من دول العالم هي أكثر الدول ثراءًا وتستحوذ على 84,7 % من الناتج الإجمالي العالمي، وعلى 84,2 % من حجم التجارة الدولية، ويمتلك سكانها 80,5 % من مجموع مدخرات العالم.

بالإضافة إلى ما سبق فقد طرأ تطور هائل وتضخم في حجم رؤوس أموال الشركات العابرة للقارات متعددة الجنسيات بسبب قدرتها اللا محدودة في الاستفادة من فروق أسعار العملات والضرائب، وتدني الأجور وتركيز مراكز الإنتاج في مناطق بعينها من العالم مثل الصين، ونقل وتصريف المنتج في أماكن متعددة مع اختلاف الجودة كلٌ وفق قدرته المادية.

ويرى أصحاب التوجه الواقعي أن العولمة على قدر المخاطر التي تنجم عن انفتاح الأسواق والخصخصة وتطور سوق الأموال إلا أن هناك فرصة قائمة للاستفادة من العولمة في تحقيق المجتمعات النهضة التنموية والرفاهية لسكانها. حيث سمحت اتفاقية الجات لبعض دول العالم النامي بإمكانية التدرج في التوجه للسوق العالمي وإجراء بعض التعديلات الضرورية

اللازمة لحماية اقتصادها القومي، لكن في الوقت ذاته لا يمكن إغفال الشروط المجحفة التي وضعتها الاتفاقية بخصوص المنافسة الاقتصادية خصوصًا في قانون حماية الملكية الفكرية الذي يحمل الدول النامية أعباء اقتصادية مضاعفة. فضلاً عن ذلك فإن مبدأ حرية التجارة الدولية وانسياب السلع والخدمات وانتقالها بين الدول دون عوائق سيعرض الدول النامية إلى مواجهة أوضاع بالغة الصعوبة مع ارتفاع مستويات الدين الخارجي بسبب ارتفاع وإرداتها وتدني صادراتها.

نخلص من كل هذا أن الدولة القومية لم تنجح في تأسيس حالة قوية من التجانس والترابط الداخلي الذي يصعب اختراقه، ومن ثم عندما ضربت العولمة الغطاء الثقافي الخارجي برزت صراعات وتباينات بين الجماعات المحلية الداخلية والأقليات العرقية والدينية وغيرها.

لقد عملت العولمة على انتقاص السيادة الوطنية وتهميش دور الدولة وإضعافها، بل إنها استخدمت الدولة في المجتمعات النامية في حراسة مصالحها كشرطي. من ناحية أخرى تعمل الشركات متعددة الجنسيات على إضعاف سلطة الدولة اقتصاديًا، ومثلما حلت الدولة محل الإقطاعيات منذ خمسة قرون، تحل الشركات متعددة الجنسيات الآن محل الدولة بسبب امتلاكها للتكنولوجيا والأسواق، بل إن هذه الشركات قد قفزت فوق أسوار الدولة وتخطت الحواجز والحدود الجمركية من خلال الاستثمار المباشر أو من خلال حرية التبادل وسريان السلع بفضل اتفاقية الجات، بل إن الدولة قد فرضت قبضتها على الاقتصاد والمجتمع من أجل تحقيق مصالح هذه الشركات متعددة الجنسيات، وتخلت عن التحقيق وسحبت يدها من كل ما كانت تضع يدها عليه من قبل وتبيعها لصالح الشركات متعددة الجنسيات تحت مسمى الخصخصة، وهي تسحب الدعم عن الفقراء تحت دعوى تثبيت الاقتصاد وتفتح الباب أمام السلع المستوردة لتحل محل المنتجات الوطنية. كل هذا جعل الدولة تبدو بمظهر الدولة الرخوة لدرجة أنها أصبحت عاجزة عن الاستمرار في تقديم الخدمات الأساسية لكل مواطنيها بشكل عادل، وتعاني من خلل واضح في ميزانيتها وموازين مدفوعاتها، وهي تواجه هذا كله بالاستدانة، وما يرتبط بذلك من فداحة الظلم الاجتماعي الواقع على الشرائح الدنيا من المجتمع تحت مسمى برامج الإصلاح الاقتصادي، زد على ذلك القهر الذي تمارسه الدولة على هذه الفئات في التعبير عن مصالحها والدفاع عنها وهو أمر لا يحقق الاستقرار لا من الناحية

السياسية ولا الاقتصادية، ومن ثم يصبح البديل في هذه الحالة هو الفوضى والعنف والتطرف والإرهاب وارتفاع معدلات الجريمة. وهذا يعني أن الآثار السياسية والاقتصادية للعولمة قد انعكست على المجتمع وتركت آثارًا اجتماعية خطيرة تنذر بوقوع كوارث وحوادث مؤسفة يعيشها المجتمع في الوقت الراهن لسبب الفقر والتهميش الاجتماعي والتفاوت الفادح بين شرائح المجتمع الواحد بفعل غياب العدالة الاجتماعية. لقد أصبح الفقر ظاهرة عالمية بفعل العولمة، وضربت المجاعات أماكن عديدة من العالم علاوة على سوء التغذية وهو ما يمكن أن نطلق عليه «عولمة الفقر» Globalization of Poverty، إذ يقدر أن نحو 800 مليون نسمة في العالم النامي يعانون من سوء التغذية وأكثر من 2 بليون نسمة يعانون من نقص من المعادن والفيتامينات اللازمة، ويزداد الأمر سوءًا في المناطق الصحراوية الجافة وشبه الجافة. لقد أطاحت العولمة باقتصاديات الدول وأضعفتها وأدت إلى انتشار البطالة وتشريد العمالة بفضل الخصخصة واندلاع أزمات اقتصادية عالمية ضربت عدة دول مختلفة مثل إسبانيا واليونان وأوكرانيا، وانعكست على الأسواق العربية عامة والمصرية خاصة بفضل هيمنة أسواق المال الغربية (الأمريكية والأوروبية) على الأنشطة الاقتصادية فيه، ويقدر حجم الخسائر التي تكبدتها دول الخليج وحدها بالأزمة العالمية نحو 2,5 تريليون دولار وخسرت الصناديق السيادية ما يقرب من 400 مليار دولار عام 2008.[1]

وتعتمد العولمة الاقتصادية على آليات خاصة تستخدمها في تحقيق أهدافها هي صندوق النقد الدولي international Monetary Fun، البنك الدولي للإنشاء والتعمير، منظمة التجارة العالمية، الشركات متعددة الجنسيات وتعد الأخيرة من أكثر آليات العولمة انتشارًا أو شيوعًا وهي خاضعة لمجموعة الدول السبع الكبار تحت لواء الولايات المتحدة الأمريكية التي تقوم بتحديد سياستها وتنفيذها بواسطة المؤسسات الدولية الأخرى مثل صندوق النقد الدولي ومنظمة التجارة العالمية وغيرها.

وتتبع هذه المؤسسات سياسات عديدة تحت مسمى الإصلاح الاقتصادي والتكيف الهيكلي.والإصلاح الاقتصادي يعني في مظهره بالسياسات التي تجعل النفقات المحلية متماشية

(1) المصدر: حسن عطا الرضيع، 2013، العولمة وآثارها الاقتصادية والاجتماعية في الدول النامية. الحوار المتمدن - عدد 4104.

مع ما هو متاح من الموارد. ويقوم هذا على سياسة التثبيت الاقتصادي Stabilization Policies والتي تعتمد على تحليل أسباب عجز الموازنة وخلل ميزان المدفوعات، وصنع سياسة مالية ونقدية لتخفيف عجز الموازنة، تحرير أسعار صرف العملة الأجنبية والمحلية، تحرير أسعار السلع وفق العرض والطلب، الخصخصة، تحرير التجارة.[1]

وكما نرى كلها سياسات في ظاهرها الرحمة ومن باطنها العذاب والانهيار الاقتصادي والاجتماعي للدول على نحو ما سبق شرحه.

2- الأبعاد الاجتماعية للعولمة:

العولمة إذن على نحو ما تبين سلفًا تعزز التبعية الرأسمالية وتشيع جوانب الظلم وغياب العدالة الاجتماعية، وتؤدي إلى زيادة الاتجاه نحو الاستهلاك والرفاهية في طبقات اجتماعية دون أخرى بسبب تركز الثروة، كما أنها تزيد من الاستدانة وتزيد ساعات العمل من أجل تلبية متطلبات الأسرة مما يضعف العلاقة الأسرية الحميمة ويفكك وحدة الأسرة من جذورها. إن القيم التي تروجها العولمة كالحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان ليست تلقائية ولا متاحة لكل الجماعات والأفراد، وإنما ترتبط بالسياسات التي تضعها الدول الكبرى بما يجعل فئة معينة من المجتمع تفرض سيطرتها على فئات أخرى، مستخدمة في ذلك عدة مسائل مختلفة مثل استهداف مناهج التربية والتعليم لما لها من تأثير في منظومة القيم والتنشئة الاجتماعية، واستهداف اللغة العربية) وعادات وتقاليد المجتمع.[2]

إن العولمة تسعى جاهدة لإدخال أنماط الحياة الغربية في المجتمعات الشرقية على وجه التحديد عبر وسائل الإعلام المختلفة وتكنولوجيا الاتصالات خصوصًا الإنترنت، مما جعل المجتمعات لديها تخوف من فقدان الهوية وضعف اللغة وغياب العادات والتقاليد.

(1) المصدر: زهير حامد سلمان، 2009، العولمة الاقتصادية وتأثيرها في أسواق العمل مع التركيز على البطالة (مصر والأردن حالة دراسية). رسالة ماجستير غير منشورة - جامعة بغداد.
- عبد المطلب عبد الحميد، 2006، العولمة الاقتصادية، القاهرة.
- حازم البيلاوي، 2001، سوق العمل ومشكلات البطالة في بلدان عرب، القاهرة.

(2) المصدر: (سعد طارش عبد الرحمن) الآثار الاجتماعية للعولمة على دول العالم الثالث، مجلة دراسات دولية، عدد 43، بغداد.

والعولمة حقيقة تتوغل إذن في المجتمع من خلال ما يمكن أن نسميه العولمة الثقافية، حيث تسعى جاهدة لتبعية أطراف بعينها داخل أرض الدولة الواحدة للقوى المركزية، مستغلة في ذلك ثمار الثورة التكنولوجية في نشر ثقافة عالمية واحدة محددة مسبقًا، عمودها الفقري هو الاستهلاك وهو ما تردده المحطات الفضائية بشكل مستمر للترويج للسلع الاستهلاكية، بحيث أصبحت هذه المادة الإعلامية المسيطر الأساسي على الأجيال الجديدة مما يؤثر في تغير عاداتها وتقاليدها وسلوكياتها في شتى نواحي الحياة.

ويرى أصحاب المدرسة المؤيدة للعولمة أن العولمة هي محاولات انكماش للمساحات أو دمج للأماكن وأحيانًا يستخدم تعبير إلغاء المكان، وذلك على سبيل تشكيل نظام ثقافي عالمي واحد يقوم على المبادئ الإنسانية العالمية و إكساب الإنسان في أي مكان على سطح الأرض كافة حقوقه المدنية بواسطة منجزات عصر العولمة في تحقيق فكرة النظام الثقافي العالمي الواحد.

أما المعارضون للعولمة الثقافية فيرون أن هذا النظام الثقافي العالمي الموحد ما هو إلا نظام يبرر هيمنة الاقتصادية والسياسية لدول الغرب العظام، ولا يقوم على المبادئ الإنسانية للعالمية، وإنما يتناقض معها لأنه نظام سيادة ثقافة الاستهلاك فقط، وهو المتسبب في نشأة كافة الحركات الأصولية العرقية سواء الدينية أو النوعية على المستوى العالمي وذلك لإصراره على إلغاء الهويات أو ذوبانها. أما أصحاب التوجه الواقعي فيذهبون إلى أن التطور العلمي والتكنولوجي قد خلق فرصًا غير مسبوقة للاتصال الإنساني، كما أنه يقوم على احترام الهويات، غير أنه يعمل في ذات الوقت على سيادة نموذج ثقافي إنساني مستلهم من التجربة الثقافية للبشر جميعًا.

ويشدد أصحاب هذه التوجه على خطورة الهيمنة الأمريكية والغربية على وسائل الاتصالات الحديثة بكل صورها ومحاولة فرض الحلم الأمريكي ليصبح هو الحلم الأول لكل فرد على وجه الأرض. وقد تمكنت فرنسا مثلاً من أن تحصل لنفسها على استثناء خاص فيما يتعلق باللوائح المنظمة لصناعة الثقافة في اتفاقية الجات وهو المعروف بالاستثناء الفرنسي.

لقد أودت العولمة السياسية والاقتصادية والثقافية بتحطيم أحلام وطموحات الشباب المصري خاصة والعربي عامة، وكذلك في باقي دول العالم النامي، وأصبح شغلهم الشاغل هو

حلم الوصول إلى الشواطئ الأمريكية أو شواطئ الدول الغربية، معرضين حياتهم وذويهم للهلاك، بعد أن ضاقت بهم سبل العيش داخل أوطانهم. فوضعوا كل مدخراتهم بين أيدي نوع جديد من تجار الرقيق، الذين حملوهم في قوارب، بل نعوش بحرية راح ضحيتها الآلاف من الشباب بدعوى الهجرة.

ولقد أوضحت النتائج الخاصة بالعمل الميداني لعينة من مواطنين عرب أن 80 % من أفراد العينة يذهبون إلى أن أهم المشكلات الاجتماعية الراهنة هي الأمية والبطالة، وزيادة الفجوة بين الطبقات الثرية والفقيرة، ونقص الخدمات الصحية وزيادة معدلات الجريمة والعنف والانحراف.

ويشير 80 % من أفراد العينة إلى أن الحكومات هي المسئول لأول عن تفشي هذه المشكلات، بسبب اعتمادها على المساعدات التي يقدمها صندوق النقد الدولي والتبعات الاقتصادية الناتجة عن العولمة والتي سبق الإشارة إليها في موضع سابق من هذا الفصل.

ويرى 30 % من حجم العينة أن الأغنياء هم سبب المشكلات الاجتماعية فالتكافل الاجتماعي الذي يعد قيمة إسلامية كبرى بدأ يضمحل مع انتشار روح الفردية والأنانية، ومن ثم تخلت الفئات القادرة عن دورها في المشاركة الاجتماعية ورعاية الفقراء، بعد أن وجهت هذه الفئات رؤوس أموالها للاستثمار في المجالات الاستهلاكية لابتزاز الطبقات الفقيرة.[1]

أما فيما يتعلق بزيادة معدلات الجريمة والانحراف والتطرف الفكري والإرهاب الذي نعيشه حاليًا فيرى 60 % من أفراد العينة أنه يعود في المقام الأول إلى أسباب اقتصادية، بينما يرى 40 % من العينة أن التطرف الفكري والإرهاب يعود لمشكلات خاصة بالثقافة والنشأة الثقافية.

أما الانحراف والجريمة فيرجع سببه إلى سيادة الثقافة الغربية وسيطرتها على الشباب، ومحاولتهم محاكاة أنماط السلوك الغربي فيقعون في الانحراف والجريمة، فضلاً عن الظروف الاقتصادية والتنشئة الخاطئة.[2]

---

(1) مصطفى مرتضى، قضايا فكرية معاصرة، مطبعة جامعة عين شمس القاهرة، 2005.

(2) مصطفى مرتضى، مصدر سابق.

3- مظاهر أزمة الدولة على الجانب الثقافي:

إن اصطلاح الثقافة كما نستخدم اليوم يرجع إلى عهد حديث نسبيًا، رغم أن اللغة العربية واللغات الأوروبية قد عرفت اللفظ منذ عهد بعيد[1]. ويشير المصطلح Culture في الثقافة الأوروبية إلى الإلمام بالفنون الجميلة والعلوم الإنسانية والمظاهر العامة لعلوم الطبيعة وتذوقها بما يحقق درجة من التفوق في الذوق العام والاستنارة الذهنية التي لا يمكن إدراكها إلا بالتدريب الذهني والجمالي.[2]

أما في اللغة العربية فهي تشير إلى معنى مجازي وهو الحزق والفطنة أي حدة الذكاء.[3]

والواقع أن هناك خلط دائم بين مفهوم الحضارة والثقافة نظرًا للعلاقة الوثيقة بينهما ومع ذلك نجد أن مفهوم الحضارة بطبقية أوسع وأشمل من مفهوم الثقافة، ذلك إذ إن مفهوم الثقافة ينحصر في الأمور الذهنية والمعنوية وحدها، في حين أن الحضارة تشمل الأمور والوسائل المادية. ولعل هذا هو السبب في أن الحضارة يسهل نقلها من أمة إلى أمة بسرعة، بينما تبقى الثقافة خاصة بكل أمة على حدة حتى وإن تأثرت بالثقافات الأخرى. لذلك فمن الطبيعي أن تختلف ثقافات الأمم باختلاف لغاتها وآدابها في الدرجة الأولى، ومن ثم يمكن القول بأن الثقافة في حد ذاتها هي قومية أما الحضارة تكون لطبيعتها أممية.[4]

وكما أوضحنا سلفًا، فإن الثقافة العربية عامة والمصرية خاصة تتعرض لغزو ثقافي على نطاق واسع في الآونة الأخيرة، والذي انعكس بوضوح في تبلور العديد من الرؤى والتيارات الفكرية والمذهبية التي تحاول جاهدة تشخيص هذا الوضع الجديد وتشريعه لاستبيان مكامن النقص والاستشراف منذ ظهور تيارات فكرية وممارسات متنوعة بدءًا من الحركات

---

(1) المصدر: سامية الساعاتي، الثقافة والشخصية، بحث في علم الاجتماع الثقافي، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس، 1983.

(2) فتحي أبو العينين، محاضرات في الثقافة الشخصية، 1986

(3) (مصطفى مرتضى)، العالم العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين: محددات الواقع وآفاق المستقبل، 1999، جامعة عين شمس.

(4) أبو خلدون ساطع الحضري، الثقافة العربية وما يسمى ثقافة البحر المتوسط، سلسلة التراث القومي، أبحاث مختارة في القومية العربية، دار المستقبل العربي، ط 2، القاهرة، 1985.

الأصولية بمختلف أنواعها مرورًا بالليبرالية ووصولاً للتيارات القومية والاشتراكية. وهذه الأزمة الثقافية التي تعيشها حليًا لا ترجع فقط للعوامل الداخلية، وإنما أيضًا لعوامل خارجية عديدة منها العولمة على نحو ما تبين سلفًا، وانتقال مراكز الثقل والقوى من الوطن العربي نفسه للعالم الغربي، وهي سمات ملموسة ماديًا في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتي انعكست بشكل مباشر في المجال الثقافي والفكري، حتى إن الثقافة العربية تختنق حاليًا في المؤسسات الرسمية في كثير من الدول[1]، إنها محاولة لإشاعة الوعي الزائف وفي قلب الوعي الزائف يتحقق ما يسمى بالغزو الثقافي، فهذا الغزو ليس عملية خارجية فحسب، وإنما هو كالتبعية السياسية والاقتصادية - جزء من العملية الاجتماعية والأيديولوجية الداخلية التي نعيشها كل يوم.[2]

ولقد أوضحت نتائج الاستبيانات لقياس الوضع الثقافي العربي أن الأمية أحد أهم الأسباب الرئيسية التي تؤدي إلى ضعف البنية الثقافية، وتدفعها إلى إعادة إنتاج التقليد وعدم الابتكار، وقد عبر 80 % من العينة عن مخاوفهم المستقبلية بسبب الغزو الثقافي الغربي الذي ينتشر بسرعة فائقة في الفضاء الثقافي العربي، والملاحظ أن مصطلح الغزو الثقافي نفسه قد تردد في 20 استجابة. أما بالنسبة لأسباب هذا التدهور فقد أشار 60 % من أفراد العينة إلى أن المثقف العربي لا يتاح له هامش من الحرية يمارس فيه إبداعه الثقافي أيًا كان نوعه. بينما أشار 27 % من أفراد العينة إلى أن المثقف يتحمل المسئولية حيث إن المثقفين لم يتمكنوا من قيادة مجتمعاتهم نحو بناء منظومة ثقافية نقف أمام الغزو الثقافي العربي وظلوا يستهلكون طاقاتهم في حل إشكالية التراث والعصرية، بينما يشير 10 % من أفراد العينة إلى أن السلطة استطاعت أن تحجم دور المثقف العربي بالترغيب أو الترهيب حتى يغض النظر عن الأسباب الحقيقية لتدهور الثقافة العربية وأهمها الحرية.

وفيما يتعلق بوضع المؤسسات الثقافية العربية، فقد أشار 75 % من أفراد العينة إلى أن مشكلة التحويل الثقافي وبيروقراطية الإدارة جعلت هذه المؤسسات كبيوت للأشباح،

(1) مجلة الوحدة العربية، المثقف العربي والتحولات المجتمعية، العدد 96، 1990، المغرب.

(2) مصطفى مرتضى الثقافة العربية - الواقع الراهن وتحديات المستقبل، كلية الآداب، جامعة عين شمس، 2014، ص205.

ويشير 20 % من العينة إلى أن هذه المؤسسات غير كافية من ناحية وغير متطورة من ناحية أخرى[1].

ونظرًا لأن قضايا الثقافة العربية شائكة وتحتاج إلى وضع مؤلفات عديدة، لما لها من جذور وفروع وتفصيلات شائكة ويقع أغلبها خارج أهداف العمل الحالي، فإننا سوف نوجزها في ثلاث قضايا جوهرية تشغل بال المواطن العربي من المحيط إلى الخليج وذلك على النحو التالي:

1- مشكلة الخطاب الديني:

يعاني العالم العربي بوجه خاص، والعالم بوجه عام من تفشي ظاهرة الإرهاب الديني، وهو ما لفت نظر الجميع إلى إشكالية الخطاب الديني المتشدد، ويجذر الوصاية على الآخرين وفرض الوصاية الدينية وتفصيل الفتاوى والتكفير والدعوة إلى العنف. ويقصد بالخطاب الديني ذلك الحوار والمحادثة التي تعتمد على مرجعية دينية، وما يطرحه علماء الفقه والشريعة والتفسير والحديث وغيرهم ممن ينتمون للمؤسسات الدينية من المتخصصين سواء كان من خلال الخطب أو المحاضرات أو الكتب والبرامج الإعلامية وغيرها. ويتسع هذا النشاط كذلك ليشمل عمل الجماعات المتدينة وأنشطتها وممارستها العقائدية.

وترجع مشكلة الخطاب الديني في كونه محصورًا في محدودية العقل البشري والاجتهاد في تفسير النص أو الحديث، والذي يعتم حاليًا على الفردية، بل ويتم تسخيره لخدمة مصالح فئة أو مجموعة بعينها من الناس. وهي إشكالية كبرى لها علاقة بما نطلق عليه الأصالة أو التراث.

ومن هنا يمكننا أن نفهم السبب الرئيسي وراء شيوع ثلاثة مصطلحات أو شعارات سلفية لا تكاد يخلو منها الخطاب الديني منذ نحو ثلاثة أو أربعة عقود مضت من الزمن وحتى وقتنا الحالي، وهي الحاكمية لله والإسلام هو الحل وتطبيق الشريعة الإسلامية.

أما الحاكمية لله فهي رفض حاكمية البشر وهذا يعني ضمنيًا رفض كل نظم الحكم القائمة بشتى صورها الملكية، الجمهورية، العسكرية... إلخ وذلك تحت دعوى أنها من حكم البشر،

(1) المصدر: مصطفى مرتضى، قضايا فكرية معاصرة، القاهرة، 2004.

واستنادًا لفتوى دينية عديدة بفساد حكم البشر الذين لا يحكمون بالشريعة ليجعلوا الحكم الإسلامي قائمًا على الحاكمية لله ضد حكم البشر. الحاكمية إذن شعار أو مفهوم يعبر عن حالة نفسية من الاضطهاد ويحتوي على قوة هائلة من الرفض للوضع القائم، بمعنى أن الإسلام لا يعرف الترقيع إما إسلام أو لا إسلام.

كما أن الحاكمية لله لا تعني فقط رفض حاكمية البشر بل كذلك حاكمية من يختاره الناس كي يرعى مصالحهم، فالله لا يحكم بذاته ولكن من خلال الأمة وأهل الحل والعقد. فالإمامة عند الأصوليين هي عقد وبيعة واختيار الإمام نائبًا عن الأمة وليس نائبًا عن الله. ويقترب بذلك مفهوم الحاكمية لله لهذا المعنى الإيجابي من المفاهيم والشعارات العلمانية مثل الحرية، الديمقراطية، الاختيار الحر[1].

أما مفهوم الإسلام هو الحل فإنه يعني كذلك السلب أكثر من الإيجاب، إذ يشير إلى رفض المذاهب السياسية الحديثة. إذ إنه ليس من المعروف طبيعة النظام السياسي الاقتصادي والاجتماعي النابع من الإسلام الذي يكون هو الحل أو البديل. حتى أن الناس يتساءلون هل الإسلام رأسمالي أو اشتراكي، اقتصاد سوق أم اقتصاد موجه، تجارة حرة أو تخطيط مركزي، ولاية الفقيه أو الشورى، حكم رجال الدين أو أهل الاختصاص.

أما الشعار الثالث الخاص بتطبيق الشريعة فهذا يعني رفض كل القوانين الوضعية السائدة لتحقيق العدالة وتجنب الظلم. فإذا ظلمت قوانين البشر فإن الشريعة الإسلامية الإلهية لا تظلم. وهنا نجد مساحة من الالتقاء بين المفاهيم السلفية والأهداف العامة من وجهة نظر هذا التيار.

وقد انقسم دعاة الأصالة والسلفيين أنفسهم إلى عدة اتجاهات من سلفية رافضة لكل نظم العصر ومؤسساته وفكره وثقافته باعتباره عصر جاهلية يجب تركه جملة وتفصيلاً والعودة إلى النبع الأصيل، إلى إسلام السلف الصالح. الذي يتحدد بعصور قديمة، إلى سلفيين معتدلين يقبلون من حضارة العصر ومؤسساته ما لا يخالف أحكام الشريعة الإسلامية، بل ويوسعون دائرة السلف الصالح لتشمل كل العصور الإسلامية المزدهرة خصوصًا تلك التي كان الخليفة

---

(1) المصدر: حسن حنفي، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 1998

فيها صالحًا يعمل بأوامر الدين ويستشير أهل الحل والعقد، ثم سلفيين مؤولين وهم هؤلاء الذين يدعون إلى البحث في نظم الحضارة العربية الإسلامية وقيمها، وهكذا تؤول النظم النيابية الليبرالية بالشورى الإسلامية وتربط الاشتراكية بمعناها العام بفريضة الزكاة وحق الفقراء في أموال الأغنياء.[1]

وتشير نتائج الاستبيان الميداني لعينة من المثقفين في مصر إلى أن 90 % من حجم العينة يرى ضرورة تغير أو تجديد الخطاب الديني، بينما 10 % الباقية ترى أنه لا يوجد من الأساس ما يسمى بالخطاب الديني حتى تجديده. كما يرى النسبة الغالبة 95 % من العينة أن الجماعات الدينية بمختلف أشكالها وصورها وما يتبعها من حركات إرهابية هي السبب الرئيسي في هذه القضية من خلال ما يصدرونه من فتاوى تكفيريه ومتطرفة و5 % من العينة ترى أن الأزهر لعب دورًا كبيرًا في نفس هذه الظاهرة والسماح لغير المتخصصين باعتلاء المنابر والظهور على شاشات الفضائيات واقتحام مجال الفتوى والتفسير والتشريع، ومما زاد من صعوبة الأمر أن النسبة الكبيرة من شرائح المجتمع العربي كافة ومصر بخاصة من الشرائح الأمية والتي تتلقى بلا وعي وبلا تفكير، وتصبح نفسها هي الجماهير التي تروج للخطابات الدينية الهابطة والوهمية بل أكثر من ذلك تسهم في حملات التمويل للعديد من هذه الجماعات الإرهابية عن طريق التبرعات والتجارة بمختلف أشكالها المشروعة وغير المشروعة، كل هذا في ظل غياب مجتمع مدني قوي كان يمكن أن يحد من تفشي هذه الظاهرة والتي سوف تمتد تأثيرها لفترة زمنية ليست بالقليلة.

نخلص من هذا أننا بحاجة إلى تجديد وتصحيح الخطاب الديني وهذا يستدعي وجود آلية يكون منوط لها القيام بذلك وتخصص لها كافة الصلاحيات للتنفيذ والمتابعة، ونتصور أن تكون من خلال مؤسسة كبرى بحجم الجامع الأزهر الشريف. على أن المسئولية هنا أيضًا جماعية وفردية تقع على عاتق المخاطب أو المتحدث والمستمع أيضًا. فصاحب الخطاب عليه أن يكون أمينًا صادقًا ويقر بأن الدين حق شخصي، يجسد العلاقة بين الله وعبده، دونما وسيط

(1) عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989.

- مصطفى مرتضى، العالم العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين، محددات الواقع وآفاق المستقبل، 1999، جامعة عين شمس.

أو رقيب بشري على العبد وفقًا لقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ۝ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴾ [الغاشية: 21 - 22] كما أن عليه أن يعي بأن النص القرآني فقط هو النص الوحيد ذو القدسية المطلقة، فيما عدا ذلك فكل النصوص البشرية هي مجرد اجتهادات تأويلية واستنباط تحتمل الخطاء أو الصواب كما ذكر الإمام الشافعي، حتى ولو كانت صادرة من أهل العلم ومن ثم يتوجب عليه كذلك أن يتسم بسعة الصدر والرحبة وألا يتعمد الخطأ وفقًا لقوله تعالى: ﴿ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ [الأحزاب: 5] وعلى صاحب الخطاب أن يعلم أن الفتوى ما هي إلا تعبير عن رأي صاحبها واجتهاده وعلمه وحالته النفسية، ويبقى علم الفرد العادي المستنير أن ينتقي منها ما يتفق وطمأنينة قلبه حتى تعم الراحة القلبية للجميع استنادًا لحديث الرسول ﷺ: «يا وابصة استفت نفسك، استفت قلبك، وإن أفتاك الناس وأفتوك». كما يجب على صاحب الخطاب أن يظهر دينه لجميع البشر في حسن العلاقة مع الله وبين البشر بعضهم البعض دون وصايا من أحد وفقًا لقوله تعالى: ﴿ وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴾ [الزمر: 55] كما يجب أن يتحلى الخطاب الديني بإعذار المخالف واستيعاب الغير وقبول الرأي الآخر والنهي عن لغة التهديد والتخويف والتكفير.[1]

2- تدهور النظام التعليمي:

على الرغم من الثورة التكنولوجية الهائلة في مجال الاتصالات والعلوم التي صاحبت عملية العولمة إلا أن التعليم في مصر بوجه خاص ما زال يعاني من كثير من المشكلات التي أثرت سلبًا على أجيال متعددة. ويجب أن نمتلك من الشجاعة ما يكفي للاعتراف بأن لا نظم التعليم الحالية ولا المسئولين عن تصحيح أوضاع التعليم قد نجحوا في تحقيق ذلك، ولن ينجحوا ما داموا يستعملون الآليات الحالية نفسها.

ولا شك أن التغيرات الاجتماعية والاقتصادية التي طرأت على المجتمع المصري خلال فترة السبعينات والثمانينيات من القرن الماضي كان لها بالغ الأثر على مضمون ومخرجات التعليم على خلاف فترة الخمسينيات والستينيات التي كان ينظر فيها إلى التعليم باعتباره وسيلة للحراك

(1) سعد الدين الهلالي، رؤية في حل مشكلة الخطاب الديني، الوطن، 25 / 12 / 2014.

الاجتماعي والتدرج الوظيفي إلى جانب تحقيق مكانة اجتماعية راقية في المجتمع. لكن فترة التسعينيات أطاحت بكل هذه المفاهيم والأفكار واستبدلتها باتجاهاتها قيم جديدة مما دفع الكثير من شباب المصريين إلى الهجرة للدول العربية النفطية في محاولة منه لزيادة دخله وتحقيق قدر من الثراء المادي لمواجهة أعباء الحياة ومتطلباتها ونمط الاستهلاك الجديد الذي طرأ على المجتمع، حتى لو اضطرتهم الظروف لترك مقاعد الدراسة في المدارس والجامعات. وهكذا تغيرت نظرة المصريين للتعليم إذ لم يعد من المتغيرات الأساسية مثلاً لاختيار شريك الحياة الزوجية، واستعيض عن ذلك بما يتلاءم مع التغيرات الاجتماعية الجديدة ممثلة في القدرة المادية والظروف الاقتصادية بما يتواكب مع عصر الانفتاح الاقتصادي وانتشار شركات الاستيراد والتصدير وأعمال المقاولات، والبنوك وغيرها.

بالإضافة لما سبق، أصبح اختيار شريك الحياة يتوقف على ما يملكه الفرد من ثروة بغض النظر عن مصدرها - وليس على ما يحمله من مؤهلات علمية، وأصبح التركيز كذلك على ما يملكه الشخص من عقارات إلى جانب قدرته على دفع خلو أو مقدم لشقة تمليك. ما دام الشخص قادمًا من دولة عربية ولديه كافة الإمكانات المادية اللازمة لفتح بيت الزوجية فإن ذلك أفضل بكثير من الاهتمام بما حصل عليه من شهادات علمية ومراكز أدبية، وبغض النظر عن نوع وطبيعة العمل الذي يؤديه. فأنواع النشاط الاقتصادي ومصادر الدخل الهامشية (المشروعة وغير المشروعة) جعلت من الوساطة والمضاربة والتحايل سلوكيات تلعب أدوارًا واضحة في تحديد نوع العمل ومقدار الدخل الذي يصل إليه الشخص. فالسباك والحرفي على سبيل المثال يكسب أكثر من خريج الجامعة، وحملة المؤهلات المتوسطة يعملون بشركات الانفتاح والاستثمار ويحصلون على راتب أعلى من خريج الجامعة الذي مضى عشر سنوات على تخرجه. وبالمثل فإن فلاح أمي لا يقرأ ولا يكتب عائد من دولة نفطية لديه مدخرات أكثر من أي موظف عادي يعمل بالقطاع العام.

وفي هذا الإطار فإن الثراء لا يرتبط فقط بالتعليم وإنما بالسلوك الاستغلالي كالسمسرة والمشروعات الخاصة مما يقلل من قيمة الإقبال على التعليم وتحصيل المعرفة، ويزيد من قيمة الثراء دون بذل جهد يذكر.

وتؤكد الفترة من 1974 حتى 1982 أن الأخذ بسياسة الانفتاح الاقتصادي في مصر والهجرة إلى الدول العربية النفطية كان مؤشرًا على وجود خلل في أهمية التعليم وضعف المؤسسات التعليمية، وقد تجلى هذا بوضوح في التخلي عن المؤهل الدراسي مقابل العمل في إحدى شركات الاستثمار في مصر بحثًا عن الثراء المادي خارجها خاصة في الدول العربية.

إن ما آل إليه وضع التعليم في مصر ونظرة الأفراد إليه لم يأت من فراغ، بل إن توجهات النظام التعليمي حثت في مضمونها - وبشكل غير مباشر - خلال فترة السبعينيات والثمانينيات على الهجرة الخارجية، والتي جعلت من التعليم شيئًا هامشيًا وبلا قيمة على ذلك إن احتجت الهجرة من أجل إيجاد مادي للعمل والرزق.

وبرغم اختلاف النظرة للتعليم حاليًا بحيث أصبح هناك ضرورة لاستكمال الدراسة ومحو الأمية وإحداث تنمية شاملة في المجتمع وفق معايير عالمية وهي الوضع الذي تبنته عدة دول نفطية منذ السبعينيات وخطت فيه خطوات واسعة مثل قطر والإمارات، إلا أن الحال في مصر ما زال مختلفًا، إذ يبدو المشهد التعليمي أكثر تعقيدًا فقلة الإمكانات وانخفاض الميزانية المخصصة للعملية التعليمة وضعف رواتب المعلمين على كل المستويات والأصعدة سواء في مراحل التعليم الأساسي والثانوي وحتى في الجامعات الحكومية كلها عوامل أدت إلى تعقد منظومة التعليم في مصر وتدهوره حيث إن مصر تحتل الآن مكانة متأخرة جدًا بين التقارير والمؤشرات الدولية الخاصة بجودة التعليم في مصر. ويرجع هذا إلى عدم وجود خطة قومية واضحة وتردي المنظومة التعليمية والبيروقراطية ونقص الموارد والإمكانات المادية، وانتشار الدروس الخصوصية، خلاصة القول إن التعليم في مصر قد أصبح مشكلة خطيرة تعوق تقدم المجتمع وازدهاره على جميع المستويات بما فيها الجانب الاجتماعي والذي يمس نمط حياة الأسرة المصرية بشكل مباشر.

وتتحمل وزارة التربية والتعليم وكذلك وزارة التعليم العالي المسئولية الكبرى عن أسباب هذا التدهور إذ يشهد الوضع الحالي في مصر انخفاضًا حادًا في ميزانية التعليم والبحث العلمي التي لم تتعد I % من إجمالي الموازنة العامة للدولة للعام 2014 / 2015، وتدهورًا شديدًا في ترتيب الجامعات المصرية فالباحث عليه أن يتحمل تكاليف بحثه وأن يستقطع من راتبه لشراء

كافة المستلزمات الخاصة ببحثه وإجراء التجارب والبحوث الميدانية على نفقته الخاصة، حتى عند استخدامه للموارد والإمكانات المتاحة داخل جامعته فإن عليه أن يدفع نظير استخدامها ولا يعفى من أيه رسوم أو مصروفات برغم انتمائه للمؤسسة التعليمية نفسها أو الجامعة.

3- أزمة الإعلام المصري:

أولت مصر عملية تحديث إعلامها واتصالها أهمية واضحة، وأطلقت عدة أقمار صناعية لخدمة الاتصالات وبث القنوات الفضائية والمعروفة بأقمار نايل سات، وأصبح لها أكثر من قناة تبث للدول العربية والأجنبية، فضلاً عن انتشار القنوات الفضائية الخاصة.

وينطبق الشيء نفسه على عدد ليس بقليل من الدول العربية وتغطي الفضائية المصرية وحدها نحو 20 دولة عربية، 27 دولة إفريقية، 11 دولة أسيوية و23 دولة أوروبية، أي أنها تغطي نحو أربعة أخماس الكرة الأرضية.

ولا شك أن كل هذا العدد الهائل من القنوات الفضائية قد شاركت بدور كبير في توسعة الوعي السياسي لدى الجماهير من خلال التحاقها بالأحداث العالمية ومتابعة ما يجري في كل مكان على وجه الأرض، لكنها مع ذلك لم تأخذ صورة إيجابية في مواجهة الواقع السياسي العربي عامة والمصري خاصة، فهي تفتح الباب أمام الثقافات الأخرى حتى برامج الأطفال والبرامج الخفيفة يغلب عليها الإنتاج الأجنبي، وفي ظل حالة التشرذم السياسي التي تعاني منه الشعوب العربية الآن يصبح واجب ومسئولية الفضائيات العربية أن تنسق بينها من أهداف لكي تتواصل بين هذه الشعوب وربط الثقافة والفكر واللغة وهي آخر ما بقى لهذه الأمة من عوامل القوة.

لقد كان من المفترض أن تنقل هذه الفضائيات الإنسان العربي من هذه الحدود الضيقة التي في هيمنة النظم السياسية على الإعلام، المصدر لمعلوماتنا في العصر الراهن، غير أن الواقع يدل على أداء هزيل لهذه الفضائيات لا يرقى إلى طموحات المواطن، فمن الغريب مثلاً أن تنشئ ليبيا قناة فضائية عام 1998 في الوقت الذي يحظر على مواطنيها استخدام أجهزة الاستقبال الفضائي، وكذلك كان الحال في سوريا حتى عهد قريب. مثل هذه القنوات ليس لها سوى أهداف سياسية لخدمة مصالح النظم الحاكمة، وهي أهداف دعائية خارجية تمتد للخارج وليس الداخل وهي مشكلة خطيرة.

ويزداد الأمر سوءًا على صعيد القنوات التجارية فهي تتضمن برامج جذابة، لكن دون مراعاة للضوابط الاجتماعية والاقتصادية للسواد الأعظم من الجمهور. وقد أدى التنافس التجاري فيما بين هذه القنوات إلى حدوث انفلات إعلامي سعيًا إلى كسب المشتركين والحصول على مزيد من الإعلانات، وهو انفلات خطير ينطوي على ما هو أسوأ مما وصلت إليه الصحافة الصفراء، فأصبحت لا تهتم بمادة البرامج سواء كانت مادة حقيقية أو وهمية بقدر ما يهمها العائد المادي والكسب السريع.

ليس هذا فحسب، بل اتسم أداء الفضائيات بالنمطية والتبعية للدول مع غلبة الأداء البيروقراطي وأحادية الخبر والدعاية لإنجازات الحكومة والتنافس السلبي داخل النظام الإعلامي العربي، الذي وصل لحد التراشق بين القنوات بالألفاظ النابية. كما انتشر نظام الاحتكار مثل احتكار الأنشطة الرياضية خصوصًا كرة القدم لقنوات A R T والجزيرة وغيها، وهو ما يحرم قطاعًا كبيرًا من المشاهدين من الاستمتاع بهذه اللعبة ومتابعتها، وتعود فكرة التشفير أصلاً إلى ضعف الإعلام العربي عن جذب المشاهدين في الظروف العادية، ومن ثم يلجأ للحتكار والتشفير بغرض جمع أكبر قدر ممكن من المال من جراء احتكار لعبة بحجم كرة القدم لما لها من شعبية كبرى في مصر والعالم العربي.

نحن إذن أمام واقع سلبي لأداء الفضائيات يتمثل في ضعف الأداء فيما تقدم من مواد سياسية واقتصادية وغيرها، كلها يغلب عليها المضمون الأجنبي حتى برامج الأطفال ناهيك عن الانحطاط الأخلاقي والقيمي لبعض المواد التي تقدمها بعض القنوات الخاصة، والتضليل الإعلامي للمشاهير وفق رؤى أصحاب هذه القنوات ومصالحها الخاصة فكثيرًا من هذه الفضائيات تمرر برامجها وأنماطها بطريقة عرضها وفق نموذج رأسمالي طفيلي جشع هدفه النهائي هو الربح بغض النظر عما تسببه هذه الفضائيات من تدمير اللغة وطمس الهوية الثقافية وبناء جيل استهلاكي من سن المراهقة حتى الأجيال المتعاقبة كل ذلك في ظل أجور مواطنيه متدنية جعلت السواد الأعظم من الشعب يستدان بفعل الشره الاستهلاكي المفروض على الأسرة العربية بشكل عام والأسرة المصرية بشكل خاص، إضافة إلى ذلك ارتباط الأفلام والمسلسلات بثقافة الغرب ونشر الفضائح والرذيلة والتي قضت تمامًا على اتساق القيم الإيجابية التي تربى عليها أجيال عريقة مصرية أصيلة مما أدت إلى انهيار وانحدار أخلاقي غير مسبوق في تاريخ مصر المعاصر.

4- موقف المثقف من قضايا المجتمع والنظام السياسي المصري:

عرفنا إذن أن الثقافة هي مجموعة المعارف والخبرات التي يكتسبها الإنسان وتؤثر في تفكيره وسلوكه وأخلاقياته وكذلك بعلاقته بالمجتمع والوطن والدين... إلخ. فالثقافة بذلك هي معرفة قيم ونسق أخلاقي يهذب السلوك الإنساني ويجعل الإنسان يتعامل مع المواقف المختلفة تعاملاً صحيحًا. والمثقف إذن هو ذلك الشخص الذي ينال قدرًا لا بأس به من كل هذه المعارف والخبرات وتؤثر في تفكيره وفهمه لما يدور حوله من قضايا سياسية واقتصادية واجتماعية وحتى القضايا العلمية. وتؤهله ثقافته من تكوين رؤية للعالم والكون تمكنه من التحليل والتفسير وأن يكون لديه ضمير أخلاقي متميز.

إن واقع العالم العربي الحاضر هو واقع تغريبي يحيل الشعوب خصوصًا طبقاته الكادحة وفئاته المحرومة إلى كائنات عاجزة لا تقوى على مواجهة تحديات العصر. بل إن المجتمع مصاب بحالة من الاغتراب فلا يسيطر على موارده ومصيره ويتداعى من الداخل حتى يكاد يفقد محوره وصميمة، فلا يملك إرادة ولا هدفًا ولا خطة، وتسيطر عليه مؤسسات بدلاً من أن يسيطر هو عليها فتستعمله لخدمة مصالحها الخاصة أكثر مما تخدمه. وتقتضي حالة الاغتراب هذه حدوث وعي ذاتي ونشوء أيديولوجية تحررية تجاوزية لأحداث التغير المرغوب الذي تشارك فيه كل الفئات والطبقات. فخلال قرن ونصف من الزمان توجد الأسئلة نفسها عن النهضة والتقدم والنشوء والارتقاء والتجديد والحداثة والمعاصرة والإصلاح والأحياء والتحرير والتحرر والتغير والإبداع والنمو والتنمية والتحول والثورة وغيرها من الأمثلة والمفاهيم[1].

التي لم يشارك فيها الإنسان العربي في صياغتها وبلورتها، ولذلك ظلت الأسئلة كما هي ولم تتجاوزها، وظل عزوف الإنسان العربي بشكل عام عن السياسة والمشاركة الفعالة في كثير من الأحداث المصيرية التي مرت وتمر على العالم في هذه المرحلة، وامتناعه في بعض الأحيان عن اتخاذ مواقف واضحة. أدى كل هذا إلى وجود أزمة عميقة في البنية السياسية

(1) حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984.

في كثير من الدول العربية التي يعزى إليها جزء كبير من أسباب هذا الانحسار والتراجع والفتور الجماهيري تجاه القضايا السياسية، فضلاً عن التبعية والهيمنة الأمريكية وأصبح لدى المثقف العربي شعور عميق بأن كل ما يطرح من شعارات حول التغير والتحرر والديمقراطية وحقوق الإنسان والوحدة هي شعارات زائفة.

بالإضافة لذلك يقف كثير من المثقفين على الحياد بشأن القضايا الأخرى المتعلقة بالمشاركة السياسية والتعددية السياسية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية وقضايا التنمية المختلفة وعلى كل الأصعدة السياسية والاجتماعية الاقتصادية وقضايا حقوق الإنسان والمرأة وتحرير الإنسان المصري من الفقر والعوز. ونتيجة تخلي المثقفين عن أدوارهم .

فقد أسفر هذا كله عن تداعيات خطيرة ونتائج مريرة منذ أن أصبحت المنطقة العربية كلها مسرحًا لأعمال العنف وراح ضحيتها المئات من المواطنين سواء لفعل الإرهاب، أو الاضطرابات العرقية أو مواجهة النظم السلطوية المستبدة.

وحتى نكون منصفين في هذا الشأن فإن جزءًا ليس باليسير أيضًا يقع على عاتق المثقفين أنفسهم عن أزمة الديمقراطية والمشاركة في الحياة السياسية، خصوصًا ومن المفترض أنهم يمثلون الصفوة التي تفتح الطريق أمام المجتمع والجماهير بالتوعية للمشاركة في الحياة السياسية وصناعة المستقبل، وتمثل هذه المسئولية في عدة جوانب منها:

- تضرب القسم الأكبر من المثقفين، بمعنى ارتباطهم الواعي أو غير الواعي بثقافة الغرب وحضارته وعدهما معيار التقدم والتمدن، ومن ثم الابتعاد المطرد والغربة المتنامية بينهم وبين فئات المجتمع الأخرى وبينهم وبين تراث الأمة وتاريخها، ويزيد في هذا التباعد تعالي كثير من المثقفين على الجماهير الشعبية، وأحيانًا احتقارهم لهم وإحساسهم بالتميز عنهم وخجلهم من الانتماء إليهم. ولما كان هؤلاء المثقفون هم الذين سيشغلون وظائف الدولة ومؤسساتها وبالتالي يتبوءون المراكز الاجتماعية القيادية يتضح لنا مدى الانفصام المتزايد بين الجماهير وبين الفئات المثقفة التي تقود المجتمع.

- انغماس معظم المثقفين في تدبير مصالحهم الشخصية، يأخذهم في ذلك الاتجاه المتزايد نحو الحياة الاستهلاكية ذلك النمط الذي يغزونا مثل سريان النار في الهشيم. ومن ثم

انشغل كثير منهم بشئونه الخاصة والبعد عن القضايا الاجتماعية والجماهيرية، ومن ثم تعطل دورهم في عملية التوعية الجماهيرية والدفاع عن قضايا القطاعات الشعبية بما فيها الديمقراطية.

- عكوف بعض آخر من المثقفين على العمل الأكاديمي البحثي، والتحول إلى أدوات حيادية تبحث عن مسائل العلم المجرد دون الالتفات للصراع السياسي والاجتماعي الدائر في المجتمع.
- نفور كثير من المثقفين من الالتزام السياسي والامتناع عن الأنضواء تحت شكل تنظيمي، إما بحجة أن الظروف اللا ديمقراطية لا تسمع بالعمل السياسي الصحيح، أو أن التزامهم السياسي سيفقدهم الموضوعية لأنهم يتجاوزون بهذا إلى وجهة نظر معينة أو بسبب شعور بعضهم بأنه أكبر من أي عمل سياسي.

وللأسف يغيب عن هؤلاء أن إزالة الظروف اللا ديمقراطية لا يتم إلا بمجارية القوى التي تكرسها لخلق ظروف ديمقراطية سليمة، وهو ما لا يمكن تحقيقه إلا بالعمل السياسي المنظم والمشاركة الإيجابية الفعالة فيه أما الحياد والموضوعية فإن من شروط العلم أن الموقف الموضوعي هو الانحياز الصحيح ضد الخطأ وللموقف السليم ضد الموقف المغلوط. فكيف يمكن للمثقف أن يظل هكذا على الحياد بين الديمقراطية وبين الاستغلال / والعدل الاجتماعي، بين التجزئة والتشرذم وبين الوحدة القومية؟[1]

ثانيا: ثورة 25 يناير وأحلام التغيير لدى المواطن المصري

1- القضايا الأساسية التي حملتها شعارات الثورة:

أدت العولمة إذن - على نحو ما تبين سلفًا - إلى تطور الحركات الاجتماعية الاحتجاجية في العقود الأخيرة من القرن العشرين بوجه عام، وخرجت هذه الاحتجاجات إلى النور خارج

(1) (المصدر: مصطفى مرتضى، المثقفون والسلطة، دراسة تحليلية لوضع المثقف المصري (1952 - 1990)، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 1997)

الأطر التقليدية للمشاركة كالأحزاب والنقابات ومنظمات المجتمع المدني فيما يعرف بالحركات الاجتماعية الجديدة والتي يرى عدد من الباحثين أنها كانت السبب الأول المفجر للحركات الثورية التي تجتاح المنطقة العربية، حتى إن بعضها قد دخل في تحدٍ مع الدولة وبعضها الآخر دخل في صراع معها كما هو الحال في الثورة المصرية[1]. وقد ترتب على ذلك زيادة عدد الاحتجاجات والتي بلغ عددها نحو 202 احتجاج عام 2007 ثم وصلت إلى 650 احتجاجًا خلال عام 2009م[2].

وبالرغم من أن بعض الباحثين يرى أن هناك قضيتين أساسيتين مثلتا حجر الزاوية في تفجير الأوضاع ضد النظام السياسي القديم وهما: انتخابات مجلس الشعب 2010 ومسألة التوريث[3]، إلا أن هناك العديد من الأسباب والإشكاليات المتراكمة والخطايا - إن جاز التعبير - التي ارتكبها النظام القديم والتي مهدت جميعها إلى انفجار الأوضاع بشكل غير مسبوق في تاريخ مصر المعاصر منها على سبيل المثال لا الحصر:-

- إدخال الأسمدة المسرطنة.
- التخريب المتعمد للقطاع العام بهدف خصخصته.
- انتشار الرشوة والفساد بصورة لم يسبق لها مثيل.
- تقييد الحريات وحكم البلاد من خلال قانون الطوارئ طيلة 30 عامًا، وهو أمر لم يحدث حتى في ظل الاحتلال البريطاني.
- التعدي السافر من رجال الشرطة وأمن الدولة على المواطنين وتعذيب المعارضين، حتى تحولت مصر إلى دولة بوليسية من المقام الأول.

---

(1) أمل حمادة، 2012، متحدو السلطة - الألتراس كقوة تعيد العلاقة بين الشارع والدولة - ملحق السياسة الدولية، عدد 178، يناير.

(2) محمد العجاتي، 2011، التحرر من السلطوية والديمقراطية المعلقة، مجلة الربيع العربي إلى أين؟ أفق جديدة للتغير الديمقراطي، تحرير عبد الإله بلقريز، كتاب المستقبل العربي (63)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

(3) أسامة إسماعيل عبد الباري، 2013، مستقبل الديمقراطية في مصر بعد ثورة 25 يناير، تحليل سوسيولجي لمضمون رؤى النخب، حوليات كلية الآداب، جامعة عين شمس، المجلد 41.

- ☐ تصدير الغاز المصري إلى دولة العدوان الصهيوني.
- ☐ تعويم الجنية المصري بداية من عام 2004.
- ☐ السعي نحو توريث الحكم لنجله بصورة واضحة.
- ☐ ارتفاع معدلات الفقر.
- ☐ ارتفاع معدلات البطالة.
- ☐ انخفاض الدخول.
- ☐ انهيار قطاعات الخدمات الأساسية مثل التعليم والصحة والنقل والمواصلات.
- ☐ إهدار استقلال الجامعات وكذلك القضاء.
- ☐ فتح باب الاحتكار لكبار المستثمرين ورجال الصناعة.
- ☐ فتح قروض لكبار رجال الأعمال بمئات المليارات، وقد فر عدد كبير منهم خارج البلاد بعد نهب تلك الأموال.(1)

ويمكن أن نوجز كل هذه الأوضاع المتردية في قدرة نظام مبارك السابق على زواج السلطة بالمال الفاسد. من هنا انفجرت الأوضاع معتمدة على سواعد الشباب الذي عانى من الفقر والقهر والبطالة والمرض، وبمعاونة تكنولوجية الاتصالات الحديثة، وصفحات التواصل الاجتماعي، حاملين معهم شعارات ثلاثة محددة توجز المطالب الرئيسية التي تتمناها الغالبية العظمى من الشعب المصري آنذاك وهي الحق في العيشة الكريمة، الحرية، والعدالة الاجتماعية.

كانت هذه هي المطالب الرئيسية الثلاثة تمثل تعبيرًا عن الخروج ضد أسلوب الحكم القائم والفساد السياسي والاقتصادي وغياب العدالة الاجتماعية في توزيع مصادر الدخل والثروة، والممارسات اللا إنسانية والانتهاكات التي يمارسها النظام البوليسي ضد أفراد الشعب.

---

(1) محمد مؤنس، 2012، ثورة ضمير مصر الخالدة يناير 2011، مكتبة الآداب، القاهرة.

أما شعار الحق في العيش فيشير إلى الأبعاد الاقتصادية والعدالة في توزيع الدخل ومصادر الثروة بما يضمن حياة أدمية كريمة للمواطنين. أما العدالة الاجتماعية فتشير إلى حل المشكلات الاجتماعية المتراكمة التي يعاني منها المواطنون مثل مشكلة العشوائيات وسكان المقابر وأطفال الشوارع وانتشار البطالة وارتفاع نسبة العنوسة ... إلخ أما الحرية فتعني كسر حالة القهر والاستبداد والقمع السياسي وإطلاق الحريات الحقيقية لا المزيفة التي يمنحها الحاكم للمحكوم.

هذه الشعارات الثلاثة بلورت بإيجاز شديد محاور ثورة 25 يناير 2011، وراح ضحيتها عدد من الشباب المصري الذين استشهدوا من أجل تحقيق الشعارات الثلاثة سالفة الذكر كما دفع المجتمع المصري نفسه ثمنًا لذلك، وقدم تضحيات كبرى مثل الانفلات الأمني وانتشار البلطجة والسرقة، بخلاف انهيار معدل التنمية وارتفاع الأسعار وغيرها.

2- محاولة خروج النظام السياسي من أزمته الدولية:

أدت الاحتجاجات المتزايدة منذ عام 2005 والانتهاكات التي دونتها مؤسسات حقوق الإنسان والتي يتعرض لها معارضو نظام مبارك، علاوة على مسألة التوريث، وتزوير انتخابات مجلس الشعب 2010 إلى حالة من التخبط والاضطراب لدى النظام الحاكم، وقد بات واضحًا أن النظام لا يملك الآليات ولا النية لعملية انتقال ديمقراطي حقيقية، وحيث إن مصر دولة لها أهميتها الإستراتيجية وعلاقات مؤثرة مع كثير من دول العالم الكبرى فقد باتت مصر والنظام السياسي الأسبق رهن متابعة كافة وسائل الإعلام العالمية منذ بداية تفجير الأوضاع، وقد حاول النظام وقتها إجراء تكتيكات مختلفة للتعامل مع الأزمة بقبول استقالة الحكومة وتشكيل حكومة جديدة ممن يشهد لهم بحسن لسمعة والقبول لدى جموع الشعب، وكذلك تعطيل البرلمان تمهيدًا لإجراء انتخابات برلمانية جديدة، وفتح ملفات الفساد الكبرى ... إلخ، لكنها كانت كلها إجراءات جاءت متأخرة وقد شعرت الأغلبية أن النظام إنما يحاول كسب مزيد من الوقت، ومن ثم فلم تلق هذه الإجراءات قبولاً لأن الشارع المصري ولا حتى من وسائل الإعلام الغربية والقوى العالمية التي طالبته جميعها بالتنحي بما فيها وزيرة خارجية الولايات المتحدة الأمريكية آنذاك هيلاري كلينتون.

لقد بات وضحًا للقوى الشعبية والثورية التي جمعتها الميادين المصرية في 25 يناير، وكذلك للقوى الخارجية أن النظام يتهاوى وأنه ليس لديه آلية لتدارك الوضع وأنه وقت التغير قد حان، وذلك على اعتبار أن القضايا الثلاثة التي نادت بها الثورة تعتبر حجر الزاوية لكافة التغيرات المستقبلية التي سوف تشهدها البلاد، خصوصًا في ظل تزايد المطالب الفئوية كتغيير عن إلحاح الوضع الاجتماعي والاقتصادي المتدهور، مطالبين بالقضاء على البطالة ووضع حد أدنى وأقصى للأجور.[1]

إذن استطاعت الموجات الاحتجاجية والثورية من أجل التغير والتمكين السياسي اعتمادًا على التكنولوجيا الحديثة أن تشعل الشرارة الأولى لثورة 25 يناير، كما قدمت التكنولوجيا المتطورة متمثلة في صفحات التواصل الاجتماعي نوعًا من الصحوة السياسية على المستوى العالمي بصفة عامة والمستوى العربي بصفه خاصة من خلال تنظيم الشباب المصري للاحتجاجات السلمية بطريقة حضارية مما أدى إلى تطور هذه الحركات الاحتجاجية من شكلها الاجتماعي البسيط إلى حركات ثورية قامت بأكبر تغير تشهده المنطقة العربية الآن[2]، وهو ما زاد من أزمة النظام وعزلته الدولية.

3- الشباب المصري وقيادته للمجتمع بوسائل التكنولوجيا العصرية:

استغل النشطاء السياسيون في مصر الوسائل التكنولوجية الحديثة ممثلة في الشبكة العنكبوتية (الإنترنت) وصفحات التواصل الاجتماعي وتحديدًا الفيس بوك Facebook في نشر وطرح أفكارهم والتواصل والتنسيق بين بعضهم البعض، ومن ثم جاءت الدعوة إلى حشد مظاهرة كبرى في يوم الثلاثاء الموافق 25 يناير 2011 والذي يوافق احتفالات أعياد الشرطة المصرية، و إذا ما دققنا النظر في هذا التوقيت بالذات لأدركنا مدى أهمية الرسالة التي وجهها هؤلاء الشباب للنظام وقواته النظامية التي كانت تحميه من ناحية، ثم إنها كانت تمثل اختبارًا لمدى ثقل الدعوة والخروج على النظام الفاسد بغرض تقدير الموقف قبل الدخول في مواجهة كبرى أو ثورة تطالب بإسقاط النظام.

(1) أسامة إسماعيل عبد الباري، 2013، مرجع سابق ذكره.

(2) هاني شوقي إبراهيم، 203، الشباب والحركات الاجتماعية لاحتجاجية في الشارع المصري حالة واقعية ورؤية استشرافية، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة قناة السويس، العدد الخامس.

وبدأ الناشطون السياسيون بإنشاء صفحة بعنوان «كلنا خالد سعيد» على موقع التواصل الاجتماعي فيس بوك، وذلك تنديدًا بوفاة المواطن خالد سعيد الذي قتل في الإسكندرية في 6 يونيو عام 2010 من جراء التعذيب بقسم شرطة سيدي جابر، وكان لهذا الحدث بالغ الأثر في إشغال لاحتجاجات التي مهدت فيما بعد للثورة.

ثم ظهرت الدعوة عبر الفيس بوك لما يعرف بمظاهرات الغضب، وذلك من خلال التنسيق بين الشباب المشاركين في صفحة «كلنا خالد سعيد»، والتي سرعان ما انضم إليها تكتلات شبابية أخرى من كافة التيارات السياسية المناهضة لنظام مبارك، كما شارك فيها العديد من الشباب الآخرين الذين لا تجمعهم أي تيارات سياسية ولا ميول أيديولوجية محددة، تجمعوا جميعًا من أجل مصلحة الوطن آنذاك وتحقيق الشعارات الرئيسية الثلاثة «الحق في العيش - الحرية - العدالة الاجتماعية».

والباحث في التاريخ المصري الحديث والمعاصر يدرك جيدًا أن ثورة يناير 2011 هي أول ثورة شعبية حقيقية تندلع في مصر بعد ثورة 1919، فكأن تكنولوجيا التواصل الاجتماعي مثلت ملتقى للشباب لتبادل الأفكار والمقترحات والنقاشات عن الأوضاع المتردية على كافة المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، كما أنها بذلك قضت على العزلة التي فرضتها الوسائل التكنولوجية الأخرى على أفراد الأسرة خصوصًا التليفزيون الذي يقدم وجبات برامجية لخدمة النظم الحاكمة.

وبالرغم من أن مواقع التواصل في بدايتها لم تكن تهتم بالسياسة إلا أنها مثلت المتنفس الأساسي لكثير من الشباب في ظل حالة القهر والاستبداد التي يعيشها المجتمع، وفي ظل حالة الصمت المفروضة عليهم داخل بيوتهم عند الحديث مع الآباء مثلاً في شأن السياسة أو الاقتصاد وغيرها من الموضوعات التي يعتبرها معظم الآباء من الموضوعات التي يحرم عليهم تداولها بالنقاش خوفًا من انخراط أبنائهم في العمل السياسي وتعرضهم للتعقب من قبل الأجهزة الأمنية مما يؤثر على مستقبلهم ومستقبل ذويهم.فضلاً عن أن مواقع التواصل الاجتماعي «الفيس بوك» كان يمثل غطاء للشخصيات الحقيقية التي تقود هذه الموجة من الاحتجاجات، وكذلك للمشاركين فيها من خلال استعمال أسماء وبيانات وهمية، إلى أن اطمأن الجميع من

حسن النوايا، وانخراطهم في العمل من أجل مصلحة هذا الوطن فجمعت بينهم هذه الموجات الاحتجاجية المتواصلة مرورًا بالثورة حتى تبينت شخصياتهم الحقيقية.

والواقع أن البداية الحقيقية كانت منذ نهاية العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، مع تزايد استخدام الإنترنت في مصر بوجه خاص، وانتشار المدونات الأدبية والاقتصادية والسياسية والتعليمية وغيرها، والتي استغلها أصحابها في نشر أفكارهم ومبادئهم، زد على هذا ما قدمته الوسائل التكنولوجية الأخرى مثل الهاتف المحمول من تكنولوجيا متطورة ممثلة في توفير خدمات الإنترنت عبر الهاتف المحمول وصفحات اليوتيوب لرفع ملفات الفيديو ومواقع الأخبار الإلكترونية، والتصوير بكاميرات الفيديو المزود بها التليفون المحمول، كلها كان لها بالغ الأثر في تنامي استخدام هذه التقنيات في المجتمع لإظهار سلبياته ومشكلاته التي يعاني منها سكانه.

ويمكننا في هذا الصدد أن نقول إنه ولأول مرة اختلف سلوك المصريين فيما يتعلق باستخدام هذه التقنيات مجتمعة منذ 25 يناير سنة 2011 حيث كانت تستخدم من قبل بغرض التسلية والترفيه وإضاعة الوقت حيث إن السلطات لم تكن توليها اهتمامًا بالمتابعة من قبل، تلك الأخيرة التي بدأت مع أعقاب ثورة 25 يناير سنة 2011.

لقد أصبحت تلك التقنيات وصفحات التواصل الاجتماعي أدوات فعّالة في فضح انتهاكات النظام السابق وتحريض الشعب على الثورة على الظلم والفساد تحت لواء الشباب الواعد المستنير. ليس هذا فحسب ... لقد أصبحت صفحات التواصل الاجتماعي «فيس بوك» الأكثر شهرة وانتشارًا في العالم بفضل ثورة 25 يناير، كما أصبحت تستخدم لطرح المشروعات الوطنية والبرامج والدعاية الانتخابية، وحشد الناخبين، ومتابعة الأخبار وتبادلها بشكل سريع بالصوت والنص والصورة. الأمر الذي يجعلك في قلب الحدث، أو ينقل الحدث إليك حيث ما تكون.

ثالثًا: أزمة المثقف داخل بنية تناقضات الثقافة المصرية

1 - إشكالية الصراع الفكري والأيديولوجي بين المثقفين المصريين:

تنتمي السيادة الثقافية إلى كيان الدولة الوطنية وسيادتها إذ إنها الوعاء الجغرافي - السياسي الذي تنشأ وتعبأ فيه ثقافة مجتمع ما فتصبح ثقافة وطنية. والدولة بذلك لا يشترط أن تخلق الثقافة الوطنية بذاتها، وإنما هي تساعد على ذلك بتهيئة الظروف والمناخ الديمقراطي المناسب من أجل توحيد التعبير الثقافي وإخراجه من إطاره المحلي[1]. ذلك إذ إن الثقافة كما يقول «الجابري» هي المحرك للتاريخ المعاصر والراهن[2]. هذا يعني أن الثقافة في مجتمعنا ليس مسألة حاضر الثقافة فحسب، بل تتعلق كذلك بماضيها ومستقبلها ويجب ألا يفهم من ذلك أن أزمة الثقافة العربية عامة والمصرية خاصة بأنها سبب جمود العقل العربي واعتماده على الماضي والنماذج السلفية والتراث، كما أنها في الوقت ذاته ليست كما يدعي البعض الآخر أنها بسبب تبعيتنا للفكر الغربي الرأسمالي أو الاشتراكي. إن مشكلة هذه الاتجاهات الثقافية تكمن في طريقة معالجتها للثقافة معالجة مثالية متعالية، خلية من الرؤية الاجتماعية والتاريخية وبذلك يسهمون في تكريس واقعنا الثقافي الراهن، وبالتبعية واقعنا السياسي والاجتماعي السائد، ولهذا يكثر الحديث عن الأزمة دون تشخيصها وتفسيرها.[3]

ولتشخيص الأزمة الثقافية والأيديولوجية يحسن بنا أن نبحث في الواقع العربي نفسه. فمنذ القرن التاسع عشر وحتى الآن ونحن نعاني أزمة تبعية شاملة للمشروع الرأسمالي العالمي في شتى المجالات السياسية والاقتصادية، وهي التبعية التي أخذت تتعمق في كل أنحاء العالم العربي وبرغم أن هناك محاولات وجهود بطولية لمواجهتها، إلا أن هذه التبعية تعمقت. وفقًا للتقسيم الدولي للعمل للرأسمالية الاحتكارية العالمية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية.

---

(1) مصطفى مرتضى، 1999، العالم العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين، محددات الواقع وآفاق المستقبل، جامعة عين شمس.

(2) محمد عابد الجابري، 1994، المسألة الثقافية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

(3) محمود أمين العالم، 1989، مفاهيم وقضايا إشكالية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة.

على أن أزمتنا الثقافية ليست خارجية فحسب بل أيضًا داخلية من خلال الهياكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تكرس هذه التبعية وتتكرس بها.[1]

ويمكن تحديد هذه العوامل الداخلية في ثلاثة جوانب رئيسية هي أزمة الشرعية وأزمة الهوية وأزمة العقلانية.[2]

أما أزمة الشرعية فتعني سيادة نمط من الدولة التسلطية التي تواجه ظاهرة تآكل شرعيتها. وقد أدت ممارسات الدولة التسلطية إلى مجموعة مترابطة من الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية والنفسية مثل شيوع اللا مبالاة السياسية، وظهور الثقافات المضادة للدولة التسلطية وزيادة حركاتها السياسية وفاعليتها الاجتماعية وقدرتها على تعبئة الجماهير.[3]

أما أزمة الهوية فنعني بها الهوية القومية لجميع أبناء الوطن الواحد من ناحية، والهوية المشتركة لأبناء الوطن العربي من المحيط إلى الخليج. ذلك إذ إن الثقافة العربية تعاني منذ قرنين وضعًا متوترًا نتيجة احتكاكها مع الثقافة العربية بتقنياتها وعلومها وقيمها الحضارية التي هي نتيجة تطور خاص قوامه التحديث والحداثة وهو التطور الذي لم تعيشه الثقافة العربية التي ظلت بمعزل عنه تجتر وصنعًا قديمًا توقف عن النمو منذ قرون[4].

ومن هنا تتواجد تلك الثنائية التي تصبغ الثقافة العربية بمختلف مستوياتها المادية والروحية ثنائية التقليدية والعصرية وهي ثنائية تكرس الإزدواجية والإنشطار داخل الهوية الثقافية بمستوياتها الثلاثة الفردية والجمعوية والوطن القومي. ويعكس أحد أطراف هذه الثنائية الهوة الثقافية على صورة جمود على التقليد ضمن قوالب ومفاهيم وآليات وفاعلية تستعصي على الاختراق، وتقاوم التجديد بينما يجد الطرف الآخر الاختراق الثقافي الذي تمارسه العولمة، والذي لا يقف فقط عند حدود الاستتباع الحضاري، بل إنه سلاح خطير يكرس لانشطار الهوية الوطنية الآن على المدى البعيد.

(1) السيد يس، 1990، الوعي القومي المعاصر، أزمة الثقافة السياسية العربية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام.
(2) مصطفى مرتضى، 1999، مرجع سبق ذكره.
(3) السيد يس، مصدر سبق ذكره.
(4) محمد عابد الجابري، مرجع سبق ذكره.

أخيرًا .. أزمة العقلانية فإن ما يعنينا هنا هو أن النظم السياسية العربية وخصوصًا تلك التي أرادت القيام بعمليات تنمية بطريقة ثورية لم تجد أمامها سوى نموذج العقلانية العملية الغربي الرأسمالي أو الماركسي أو الاشتراكي، بكل ما في هذه النماذج من سلبيات بارزة، خاصة فيما يتعلق باستغلالها الموارد الطبيعية.فالنموذج العربي مثلاً المرتبط بالتصنيع في بلاد مثل مصر وسوريا والعراق أصبح هو النموذج السائد على حساب الزراعة، حيث نصنع فيه كل عام آلاف الأفدنة الخصبة الصالحة للزراعة. في المقابل فإن النموذج الغربي العقلاني يتحاش هذه السلبيات عند صنع القرار نتيجة لممارساتها الديمقراطية الحقيقية أثناء صنع القرار ورقابة الصحافة والرأي العام والشفافية المطلقة. لذلك فقد خلقت الانفرادية في صناعة القرارات في الدول العربية إلى خلق تنمية مشوهة غير متوازنة، لم تؤد في النهاية إلا إلى مزيد من الإفقار المطلق للجماهير العريضة وسقوط الاقتصاد في حبائل الديون الخارجية التي أصبحت هي الصورة المثلى للاستثمار الاقتصادي والسياسي الجديد.

ولا شك في أن قضية العولمة لها أثارها الواضحة في هذا الشأن أيضًا، ويتضح ذلك إذا ما علمنا أن قضية العقلانية ترتبط ارتباطًا شديدًا بعلاقة الدولة بالمجتمع المدني كالأحزاب السياسية والنقابات... إلخ. وتحاول النظم المتسلطة دائمًا السيطرة على هذه التنظيمات وتقليص استقلاليتها وفق إجراءات قمعية أحيانًا وسياسية وقانونية أحيانًا أخرى، وهو ما يعتبر أحد أهم مشكلات التطور السياسي والديمقراطي في مصر.

والواقع أن هذه الأزمات الثلاثة قد قسمت المثقفين إلى مجموعات متفرقة، الأولى ترى ضرورة التصدي لأجهزة الدولة القمعية والاستمرار في أداء دورها إزاء القضايا الشعبية ومقدرات الوطن، بينما المجموعة الثانية اتخذت مسلك المهادنة والمداهنة أحيانًا مع السلطة

أما المهادنة فقط جاءت رغبة في البعد عن المواجهة الصريحة مع النظام واهتمامهم بقضاياهم الفردية أو الشخصية سعيًا وراء ظروف الحياة مع شعورهم باليأس والإحباط وأنه لا فائدة من الصدام مع النظام. أما المداهنة فقد جاءت من باب الحصول على نصيب من الغنيمة التي ربما يجنوها من جراء تحالفه مع النظام، ولا شك أنها تعتبر نوعًا من الخيانة الثقافية بعد أن يتخلى المثقف عن قضايا وطنه. من أجل حفنة ملوثة من الجنيهات.

أما المجموعة أو الفريق الأخير .. فهم هؤلاء الذين تغلبت عليهم أزمة الهوية فضلاً عن اليأس والإحباط الذي تملكهم ففضلوا الهجرة إلى خارج حدود الوطن.

وكما يشير مجدي حجازي أن العالم العربي المعاصر يعايش عالمين متناقضين حاملاً في شخصيته ثقافتين متباعدتين يصعب التقريب بينهما، ثقافتين غير متكافئتين، ثقافة تراثية مفعمة بالمواطنة الأصيلة وأخرى عولمية تغريبية تسلبه الأولى وتدفق نحو معرفة فردية كوكبية مصطنعة. وبين هذا وذاك يقف المثقف العربي عاجزًا عن الوصل بين ماضيه التراثي وبين عصرية الآخر المغترب عنه، فيصبح مفعمًا في ذاته مغتربًا في ثقافته، لا يعرف كيف يواجه تجليات العولمة وإشكالية القومية، فيعيش في عالم من الوهم ونسق من الخيال يصنعه لذاته، إما هروبًا من واقعه أو عجزًا عن الفكاك منه، فلا يجد مخرجًا إلا أن ينكص إلى ماضيه يتباكى عليه, ومع ذلك قد يسعى للعصرية المظهرية المصطنعة فيصبح ممسوخ الشخصية، فاقد الهوية غير قادر حتى على التكيف مع الواقع أو التصالح مع الأنا أو التعايش الحر مع الآخرين من أجل إعادة بناء الذات.[1]

الخلاصة إذن إن النسيج الثقافي الوطني ممزق نظرًا لتضافر الضغوط الثقافية والقيمية الكثيفة الواقعة عليه من الخارج، والإخفاقات الذاتية المتعاقبة التي منى بها من الداخل بفعل تقلص وتراجع دور المؤسسات القومية في إنتاج الرموز والقيم وعجزها عن التكيف الإيجابي مع التحولات الثقافية العالمية، ومن ثم أنهار النظام الثقافي الوطني دون أن يكون في وسع المجتمع أن ينتج بديلاً عنه من داخل البنى الذاتية القائمة.

2- ثورة 25 يناير ومحاولات تنميط وتصنيف المثقف المصري:

يرتبط المجتمع المصري في تكوينه بمجموعة من الخصائص التي ترتبط بداية بفكرة الامتزاج الحضاري بين مختلف طوائف الشعب وفئاته، مما يشكل مناخًا تاريخيًا وحضاريًا

---

(1) أحمد مجدي حجازي، 1999، العولمة وتهميش الثقافة الوطنية، رؤية نقدية عن العالم الثالث، عالم الفكر، المجلد الثامن والعشرون، العدد الثاني.

- ابن خلدون ساطع الحضري، 1985، أبحاث مختارة في القومية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، دار المستقبل العربي، القاهرة.

واجتماعيًا وثقافيًا ونفسيًا بحكم المفهوم القومي للجماعة السياسية المصرية[1]، فضلًا عن الواقع الجغرافي المحكوم بنهر النيل والوادي الأخضر الضيق واستواء السطح مما أثر حكمًا مركزيًا وأجهزة بيروقراطية فرضت التنظيم.

والتمدن منذ أمد بعيد، وهو ما يشكل جانبًا مهمًا في الخصوصية الثقافية والحضارية للمجتمع المصري.[2]

وقد أثر هذا التراث الحضاري والثقافي بشقيه التاريخي والجغرافي مع مكونات الثقافة السائدة خصوصًا في جانبها السياسي المحكوم بأنماط القيم والصراعات والبناءات السياسية[3]. ونتج عن ذلك المطالب الثلاثة الرئيسية أو الشعارات التي تبنتها ثورة 25 يناير سنة 2011، والتي طالبت بالحق في العيش الكريم والحرية وتحقيق العدالة الاجتماعية، ثم سرعان ما ظهرت على الساحة المطالب والاحتجاجات الفئوية والمليونيات والتي أدت مجتمعة إلى استنزاف الطاقة الإيجابية التي اتسمت بها روح الثورة، حتى أصبح المجتمع يعاني تقسيمات حادة نتيجة المخاوف المختلفة بين القوى والتيارات السياسية المختلفة.

هذا التخوف الذي دفع الكثيرين من المثقفين الليبراليين إلى الاستحسان الضمني للإجراءات القمعية التي تتبعها السلطات ضد التيارات الإسلامية قبل وبعد الثورة. ورغم أن ميادين الثورة قد جمعت كافة التيارات السياسية والحركات المختلفة جنبًا إلى جنب بغرض إسقاط نظام مبارك، إلا أن الحال قد تبدل كثيرًا بعد الثورة نتيجة المخاوف وانشقاقات الصفوف وظهور أصحاب المصالح من الإسلاميين والليبراليين وحرس النظام القديم وحتى هؤلاء الذين تربطهم علاقات قوية بالخارج. وفي ظل كل هذا الخضم تخلى كثير من المثقفين المصريين عن ثباتهم ونزلوا إلى الشوارع والميادين في 25 يناير 2011 مطالبين بإسقاط نظام مبارك، ثم مرة أخرى في 30 يونيو 2014 مطالبين بإسقاط نظام الإخوان المسلمين الفاشي، ومدافعين عن حقوق ووجبات الغالبية العظمى من الشعب المصري ذلك على اعتبار أن المثقف وكما يحدده إدوارد سعيد في

(1) أسامة إسماعيل عبد الباري، مرجع سبق ذكره.

(2) ثناء فؤاد، 2005، مستقبل الديمقراطية في مصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

(3) عماد صيام ، 2005، نخبة تيار الإسلام السياسي محددات التشكل والصعود وتحديات البقاء. مكتب الإرشاد بجماعة الإخوان المسلمين، مجله النخب الاجتماعية، حالة مصر والجزائر، مكتبة مدبولي، القاهرة.

كتابه (المثقف والسلطة) هو ذلك الشخص الذي يمثل صوت من لا صوت لهم ويجسد قيمهم ويستمسك بها دون مساومة أو تفريط.

صحيح أن القوى الثورية قد نجحت بدعم وجهود المثقفين خاصة الشباب المستنير في إقصاء نظام مبارك ونظام الإخوان المسلمين من على رأس الحكم، إلا أن هناك تحولاً وانشقاقًا في صفوف المثقفين أنفسهم وهو الأمر الذي ظهر جليًا بعد ثورة 25 يناير مباشرة، والذي كان عونًا لوصول الإخوان المسلمين للسلطة.

فالمثقف المصري بطبعه يميل إلى اللا مركزية والانفراد بالذات، مما يصعب من إمكانية الالتفاف والاتفاق الجماعي وهو ما يمكن أن نطلق عليه الخصام السياسي وبالتبعية فهو خصام ثقافي أيضًا. وفي ظل هذه الحالة بين تشتيت الجهود وفقدان الثقة المتبادلة بين النخب السياسية الثقافية أصبح فكر المثقف مشتتًا بين استمراره في العمل العام لخدمة المجتمع، وبين دوره في مواجهة السلطة بل إن بعضهم قد تحول كليًا وتغيرت مواقفه حتى إنه تحول من مناضل ينادي بضرورة تحقيق الحرية والعدالة الاجتماعية إلى أداة في أيدي السلطة الجديدة ليبرر عنفها وقمعها وهو أمر يبدو جليًا في المشهد المصري حاليًا، ويدعو للدهشة والاستغراب من تحول الكثيرين من النخب السياسية والليبرالية والعلمانية وحتى اليسارية التي ناضلت ضد استبداد دولة مبارك البوليسية إلى أداة في أيدي النظام الديني الفاشي انتهاجه لسياسة القمع وكبت الحريات وانتهاك حقوق الإنسان. هذا بخلاف فئة أخرى من المثقفين - أو هكذا يفترض أن يكونوا - الآكلون على كل الموائد، ونعني بذلك هؤلاء الذين يوالون كل الأنظمة حرصًا على تحقيق مكاسب مادية ومعنوية خاصة.

والواقع أن المشهد المصري يتميز بضبابية في هذا الشأن، ذلك ذ أن موجات الثورات والاحتجاجات التي بدأت مع ثورة يناير سنة 2011 مرورًا بثورة 30 يونيو سنة 2013 وما نتج عنها من ضعف القبضة الأمنية والانفلات قد تسبب في عودة الإرهاب الأسود ليتصدر المشهد المصري من جديد في مناطق بعينها مثل شمال سيناء وبعض مناطق صحراء مصر الغربية علاوة على بعض الحوادث التي وقعت في عدة محافظات ومدن متفرقة، كل هذه الأحداث زادت من تشتت المثقفين، وكذلك المواطن العادي والذين رأوا في عودة القبضة الأمنية للدولة

ضرورة حتمية من أجل عودة الحياة إلى طبيعتها واستعادة الأمن والاستقرار من أجل التطلع لمستقبل أفضل.

ومع ذلك فإن كانت ثورة يناير سنة 2011 قد كشفت حجم الهوان والضعف الذي أصاب النظام السياسي السابق، فإن ثورة 30 يونيو على قدر إنجازاتها ووضعها لأمن واستقرار البلاد وترسيخ مبدأ الديمقراطية ضمن أولى أهدافها، إلا أنها من ناحية أخرى قد كشفت حجم التناقضات بين النخب السياسية والمثقفة. بمعنى أكثر وضوحًا فإن ثورة يونيو 2013 تمثل محطة جوهرية لتحولات عميقة في خريطة القوى السياسية وتبدى وضع المثقفين كتصنيف جديد ما بين تيارات فكرية مؤيدة لإجراءات ما بعد ثورة 30 يونيو 2013 وهم من المثقفين الثوريين من ذوي التيارات الفكرية المختلفة والتي كانت تعمل على الاستجابة المشروعة لمطالب شعب وتصحيحًا لمسار ثورة 25 يناير وتيار آخر معارض ممن ينتمون لتيار الإخوان المسلمين، وتيار ثالث يقف بين شقي الرحى يقترب ويبتعد ويتحفظ وهو امتداد لتدخل جماعات مصالح متعددة تترقب بحثًا عن مصالح توافقية أحيانًا ومتعارضة أحيانًا أخرى وهي غير مؤثرة في المشهد السياسي الآن رغم وجودها في الشارع السياسي.

3- أزمة الخطاب الثقافي بين المؤسسات التقليدية والمتطلبات المستحدثة للجماهير:

نقصد بالخطاب الثقافي هنا تلك البرامج والأنشطة والمشروعات والآليات التي تتبناها مؤسسات الدولة و أية مؤسسات ثقافية أخري بغرض تعزيز رسالتها فيما يتعلق بقضايا الهوية وتنوير المجتمع والمعرفة ...إلخ. إذن نحن بصدد الحديث عن مشكلة في الآليات والوسائل التي تستخدمها تلك المؤسسات في تحقيق أهداف وغايات المجتمع بغرض إحداث حراك ثقافي عقلاني وتوفير مساحة كبيرة للحوار والمشاركة في التحولات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وغيرها.

والواقع أن ثورة 25 يناير سنة 2011 قد عرت تمامًا تلك الآلية التقليدية، وكشفت عوراتها ومدى هشاشتها وضعفها في قيادة المجتمع أو توجيهه. فهي آلية تعتمد في الأساس على المؤسسات الخاضعة لسلطة الدولة والنظم الحاكمة، وبالتالي ترتبط رؤيتها ورسالتها وحتى غاياتها بما يراه النظام وليس بما يحتاج إليه المجتمع، ومن ثم فمن الطبيعي جدًا أن ينعكس هذا الدور المتواضع

الذي تقوم به هذه المؤسسات سلبًا على المجتمع من خلال ضعف المشاركة والتمثيل الثقافي في المدارس والجامعات وقصور الثقافة والمنتديات الأدبية وغيرها. ومن ثم غاب دور هذه المؤسسات كلية عن المجتمع نظرًا لتبنيها وجهة نظر واحدة فقط، وهي وجهة نظر النظام الحاكم وإغلاق قنوات التواصل والتضييق على مساحات الحوار. كل هذا كان يستدعي وجود بدائل أخرى للتعبير عن الرأي الآخر وإيجاد ساحات ومنتديات بديلة لاستيعاب الآخر، ومن ثم ظهرت تيارات فكرية متعددة تتبنى عدة أيديولوجيات مختلفة منها الفاشية الدينية وما يرتبط بها من تطرف وإرهاب طالما عجزت مؤسسات الدولة عن مواجهة هذا الفكر واحتواء الآخر، فضلاً عن القمع الذي تمارسه النظم الحاكمة ضد الكثير من معارضيها، مما يجعلها عرضة وفريسة سهلة لتبني هذا الفكر المناهض للدولة والسلطة على حد سواء.

فشلت إذن المؤسسات التقليدية الثقافية في احتواء أزمة الثقافة على كل الأصعدة والمستويات، نظرًا لجهودها وسيطرت الدولة عليها، فضلاً عن أن عددًا من المشتغلين في هذا القطاع يؤدون عملهم كموظفين لدى الدولة، وليس كمثقف له رسالة عليه أن يوصلها إلى جموع المواطنين وجاءت العولمة لتزيح من أمامها كل هذا الجمود والانتكاس الذي حل بالثقافة التقليدية، ولتتصدر المشهد بنوع جديد من الثقافة والمعروف بالثقافة الحديثة، فالعولمة كما يرى جون توميلنسون تقع في قلب الثقافة الحديثة وتقع الممارسات الثقافية في قلب العولمة.[1]

ونقصد هنا بالثقافة الحديثة تلك التي تعتمد على انضغاط الزمان والمكان وتقصر المسافات من خلال تقليل الوقت المستغرق إما بصورة مادية عن طريق النقل الجوي، أو تمثيله عن طريق النقل عبر الوسائط الإلكترونية، وهي تلقي علينا بذلك بظلالها فكرة التقارب المكاني عن طريق مد العلاقات الاجتماعية عبر المسافة.[2]

إذن العولمة والثورة التكنولوجية هما العامل الرئيسي في استحداث هذا النوع الجديد من

(1) جون توميلنسون، ترجمة إيهاب عبد الرحيم، العولمة والثقافة تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان. عالم المعرفة، عدد 354، 2008.

(2) جون توميلستون، مرجع سبق ذكره.

الثقافة العابرة للحدود الجغرافية للوطن، بل إنها أوجدت نوعًا من التدفق الفكري الذي أصبح من الصعب ملاحقته بصورة دورية، الأمر الذي أدى كذلك إلى بيئة سوسيولوجية جديدة تتعاقد وتتشابك فيها العلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بل وأوجد صراعات بين منظومة القيم التقليدية والحديثة، نظرًا لأن هذا التطور الهائل في صناعة التكنولوجيا تقوده في الأساس سياسة الاستهلاك الذي تتبناها شركات كبرى عابرة للقارات ومن ثم أصبحت كافة الوسائل والآليات التي تتبناها المؤسسات الثقافية التقليدية عاجزة تمامًا عن فهم المشهد أو متابعة تغيراته، بل لا ترضي قطاعًا عريضًا من المثقفين الجدد.

ولكي ندرك أهمية الثقافة الحديثة التي خلقتها العولمة، دعونا نعود لثورة 25 يناير 2011، فالمثقفون التقليديون موجودون بالفعل منذ زمن بعيد، وقد ظلوا يمارسون نشاطهم ومناهضتهم للسلطات عبر عقود طويلة، ولكن دون فائدة كبرى، بينما الآليات والوسائل الحديثة التي تعتمد عليها العولمة والثقافة الحديثة هي التي حركت الماء الراكد، وقدمت حدثًا يمثل نقطة فاصلة في تاريخ مصر المعاصر، وقادها مجموعة جديدة من المثقفين المحدثين من خارج الثقافية التقليدية.

إن الثقافة الحديثة باختصار وآلياتها تجعل المثقف ولأول مرة يشعر بأن العالم قد أصبح مكانًا وزمانًا اجتماعيًا وثقافيًا واحدًا[1]، وهي مع انتشارها السريع والمذهل تشمل كل فرد على وجه الأرض مما قد يزيد من النزاعات والانقسامات الاجتماعية والثقافية داخل الوطن الواحد، لكننا في ذات الوقت لا يمكننا أن نتبع ثقافة العزلة والانغلاق التي اتبعها غاندي من قبل.

رابعاً: ثورة يونيو 2013 (رؤية استشرافية)

جاءت ثورة 30 يونيو 2013 لتصحيح المسار السياسي الاقتصادي والاجتماعي وتعالج حالة التفكك العشوائي لجسم المجتمع المصري المعاصر الذي استفحل فيه الفقر وارتفعت فيه معدلات الهجرة الداخلية والخارجية وتعمقت فيه الهوة الطبقية وتفسخت قيم الثقافة والتمسك

(1) جون توميلنسون، مرجع سبق ذكره.

الاجتماعي وانقسمت فيه الأسرة إلى مؤيدين ومعارضين وأصبح الانقسام هو سمة كل مكان في مصر في العمل في البيت في الأسرة في الشارع في النادي على شاشات التليفزيون على الفضائيات المصرية والعربية، جاءت ثورة يونيو 2013 برؤية جديدة لكنها تحتاج إلى كل الجهود ولجمع الشتات وتوحيد الصفوف مرة أخرى أمام التحديات التي تهدد مصر خارجيًا وداخليًا، وإذا كانت ثورة يونيو 2013 مطلبًا جماهيريًا عريضًا من جميع شرائح الشعب ومن كل الطبقات تقريبًا بمختلف توجهاتها السياسية والاجتماعية (الطبقات الدنيا والوسطى والعليا).

فإن تشخيص الواقع الفعلي الآن واستشراف المستقبل القريب يفرض علينا طرح مجموعة من التساؤلات التي يجب أن ينشغل بها المثقفون عامة بمختلف توجهاتهم الأيديولوجية وتخصصاتهم ومجالتهم المختلفة في المرحلة الراهنة فالقادمة، وهي تساؤلات تحتوي في مضمونها على أن ثمة أزمة يواجهها المثقفون في مصر، وهي أزمة تتعلق بطبيعة العلاقة المستقبلية بين المثقف والسلطة من جانب، والدور الذي يجب أن يقوم به المثقف في التعبير عن قضايا ومشكلات مجتمعه من جانب آخر إن الإجابة عن هذه التساؤلات تتطلب من المثقفين تبني رؤية شمولية تنطلق من التركيز على عمليات التداخل والتفاعل بين المتغيرات العالمية والمحلية، والتي سوف تفرز واقعًا سياسيًا واقتصاديًا وثقافيًا وأيديولوجيًا يعكس طبيعة التطورات والتحولات العالمية ويمكننا طرح العديد من التساؤلات على النحو الذي يمكننا من النهوض والانطلاق والتقدم ماذا يمكن أن يفعل المثقفون في الأزمة الاقتصادية والتقدم التكنولوجي الهائل والمخيف، والتحول السريع والصارخ نحو الرأسمالية المتوحشة في الاقتصاد والسياسة والثقافة، ماذا يفعل المثقفون إزاء قضية الأصالة المعاصرة وتجديد الخطاب الديني ماذا يفعل المثقفون أمام الخطاب الدولي المعادي لكل جهود التنمية في مصر ماذا يفعل المثقفون في تجديد وظائف الدولة التقليدية والتي تقف عقبة أمام التنمية والتنوير والتطور المنشود اقتصاديًا واجتماعيًا وفي السياق نفسه ماذا يمكن أن تقدم الدولة من حلول إزاء قضية تداول السلطة والإفقار المطلق واتساع الهوة الطبقية والتي جاءت نتيجة تراكم طويل من برامج اقتصادية فاشلة، ماذا يمكن أن يفعل المثقفون في تطور العلاقة بين الفكر والسياسة، وكيف يمكن أن يسهموا في تطور الأحزاب السياسية لتصبح أحزابًا حقيقية تسهم في تطور الديمقراطية في مصر. وفي النهاية نأمل أن تتحقق أهداف ثورة يونيو 2013 في إرساء قواعد الديمقراطية وفي

تحقيق رفاهية الشعوب وفي إرساء قواعد حقوق الإنسان وفي إطلاق إبداعات الشباب وفي خلق مناخ علمي حقيقي يشجع على الابتكار، وفي إطلاق حرية البحث العلمي، وأن تمتد الجسور الذهبية بين البحث العلمي وصانع القرار، إن الأمل معقود عند الملايين من العالم العربي أن تكون مصر هي نقطة الانطلاق لتحرر العالم العربي من قبضة السيطرة الغربية والفكاك من التبعية الاقتصادية والسياسية والثقافية، وأن يسيطر العالم العربي على مقدراته وإمكانياته المهولة من الثروات، إننا خلقنا عربًا ولابد أن نعيش وندافع عن قضايانا نحن العرب - إن المرحلة الحالية من تاريخ مصر أراها من أزهى عصور الانطلاق فعلينا أن ننتهز الفرصة وننطلق فالوقت لا يسمح لنا بالانغلاق.

نحن في حاجة ماسة إلى محاولة إنتاج رأس مال فكري وبشري لتجديد الخطاب السياسي والثقافي في مصر.

رؤية استشرافية
حول مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة

ننطلق في هذه الرؤية من فرضية أساسية، وهي أن وضع المثقف في العالم الثالث بصفة عامة ومصر بصفة خاصة وضع غير مريح فيما يتعلق بوظيفته ودوره ووضعه الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والسياسي في المجتمع. فهو حينما يؤدي دوره ووظيفته فكأنه يسبح ضد التيار في وضع يتسم بانعدام حرية التفكير والتعبير وغياب الحوار وضمور الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وطغيان الأسلوب غير العقلاني في الحوار، مما يهدد ملكات الإبداع والتميز عند المثقفين بصفة عامة.

وبالتالي، فإن عمل المثقفين مشروط بجملة من الظروف منها ما هو موضوعي مثل: بنية المجتمع الذي ينتمون إليه، وطبيعة المرحلة التي يعاصرونها ومواقعهم الطبقية وأدواتهم المرجعية، ثم أوضاعهم المعيشية، وحالتهم السيكولوجية، ومنها ما هو ذاتي مثل تحصيلهم العلمي ووعيهم الذي يحدد طبيعة الدور الذي يضطلعون به كمثقفين، هذه الشروط سوف تنعكس على إنتاج المثقف وتترتب عليه مسئولية تجاوز مجموعة من الإشكاليات التي تقف بينه وبين ممارسته لدوره. ويمكننا تلخيص هذه العقبات على النحو التالي:

أولًا: أن الأنظمة في العالم الثالث بصفة عامة ومصر بصفة خاصة، اعتمدت بشكل أساسي على عمل المثقف قبل تسلمها للسلطة في صياغة برامجها وتوجهاتها وأيديولوجيتها، وما لبث أن تخلت عن دورها بعد وصولها إلى السلطة، وأصبحت تعتمد على المثقف الإداري والفني والتقني، وليس على المثقف المفكر والمبدع. أو ما تحتاجه السلطة من المثقف هو الخبرة العملية وليس الفكر أو الموقف أو النقد، لأنها في مجال الأيديولوجيا قد حولت الفكر إلى نشاط دعائي وإعلامي، فاعتمدت على عدد من المثقفين التنفيذيين الذين ينفذون سياساتها وأفكارها في

مجال الأيديولوجيا الإعلامية، وبذلك تمكنت السلطة من اختراق ثقافة المثقف الذي خضع لها فقضت على فعالية إنتاجه الفكري والمعرفي.

أما المثقف الذي فشلت السلطة في الهيمنة عليه، فقد عملت على فصل معرفته عن السياسية لكي ينتج ثقافة مجردة غير محددة بزمان معين أومكان معين، ثقافة لا تتعامل مع الملموس أو البعد التاريخي. وعندما تقوم السلطة بتهميش المثقف، فإنها بعملها هذا تعمش المجتمع ككل عن طريق حجب المعرفة التي ينتجها المبدع ومنعها من الوصول إلى المجتمع الذي تعتبره حكرًا لها، فتمنع سلطة المعرفة من الانتشار. وإذا ما رفض المثقف تبعته للسلطة، فإنها تعتبره منافسًا لها في اقتسام السيطرة على المجتمع، فتلجأ إلى محاربته بشتى الوسائل التي قد تصل إلى السجن والاعتقال أو عزله من منصبه.

ثانيًا: ومن الإشكاليات التي تحول دون ممارسة المثقف لدوره، طغيان وسائل الإعلام المسموعة والمقروءة والمرئية، وانتشار وسائل الاتصالات السريعة عبر العالم بواسطة الأقمار الصناعية، فلجأت أنظمة العالم الثالث بعامة والمجتمع المصري بخاصة إلى جر الثقافة إلى حقل الإعلام عن طريق تبسيطها وابتذالها وتحويلها إلى إحدى الوسائل المكرسة لخدمة الإعلام الرسمي. ومن شأن هذا أن قضي على الثقافة كحامل لأيديولوجية المعارضة والجماهير عن طريق تفكيك عناصرها وشرذمتها وتوزيعها الإعلامي، وبذات الوقت يجري سحبها كسلاح إيديولوجي ومعرفي من منتجها (المثقف) وتحويلها إلى ثقافة استهلاكية هابطة تنحصر وظيفتها في الإمتاع والتسلية وتسطيح وعي الرأي العام، وبذلك يقضي على الثقافة كنشاط إبداعي واع وهادف.

ومن ثم يمكن القول، إن الأجهزة الإعلامية المحلية والقومية المختلفة بوسائلها المقروءة والمرئية والمسموعة، سوف تلعب دورًا مؤثرًا وفعالًا خلال العقود القادمة، وذلك في ضوء التحولات العالمية التي يشهدها العالم الآن، وبخاصة في ظل سيطرة فكرة الكونية، وأن العالم كله أصبح قرية واحدة.

فالتطورات العالمية المعاصرة تفرض على مجتمعات العالم الثالث ظروفًا وواقعًا ومستقبلًا يتفق وطبيعة هذه التطورات، ومن ثم لا تستطيع هذه الدول بحال من الأحوال أن تنعزل عن

الأحداث العالمية، وذلك بفعل التطور الهائل في وسائل الإعلام والأساليب الحديثة للاتصال التي تعتمد بشكل أساسي على القنوات الفضائية والأقمار الصناعية.

وفي ضوء هذه التطورات لم يعد من المفيد الحديث عما يُسمى بالتبعية الثقافية والغزو الثقافي، وإنما يصبح من المفيد أن تتبنى دول وحكومات العالم الثالث أيديولوجيات جديدة تتفق ومصالحها من جانب، وتضمن لها عدم الانعزال عن التطورات والأحداث العالمية من جانب آخر، وتنطلق من خصوصيتها الثقافية والتاريخية من جانب ثالث. ومن ثم يصبح على مثقفي هذه الدول أن يعيدوا النظر في كثير من المقولات والنظريات التي ينطلقون منها بحيث يشكلون قوى فكرية مؤثرة ليس فقط على الصعيد المحلي والقومي، ولكن أيضًا على الصعيدين الإقليمي والعالمي.

غير أن هذا الدور الذي يجب أن يلعبه مثقفو العالم الثالث بعامة، والمثقفون المصريون بخاصة مرهون بمدى تعبير هؤلاء المثقفين عن قضايا ومشكلات مجتمعهم من ناحية وعلاقتهم بالسلطة السياسية والنظم القائمة من ناحية ثانية، وبالدور الذي ستقوم به أجهزة الإعلام المحلية والقومية في تدعيم موقفهم من هذه المشكلات والقضايا المجتمعية من ناحية ثالثة. ومن ثم فإن الأمر يتطلب ضرورة أن يتحرر المثقفون من القوالب والأيديولوجيات الجامدة على اختلاف تياراتها الفكرية، والتعامل مع الواقع والمستقبل برؤية أكثر مرونة حتى يصبح دورهم فعالًا ومؤثرًا خلال المراحل القادمة في ضوء التطورات العالمية المعاصرة.

ثالثًا: منذ القدم وارتبط وضع المثقف وموقعه بوضع السلطة وموقعها، وكانت العلاقة بين هذين الطرفين إما حالة صراع، أو حالة هدنة، فقد أعطانا التاريخ السياسي والثقافي مجموعة من الحقائق والبديهيات عن الخط البياني للعلاقة بين صعوده أو هبوطه. فالمثقف عمومًا لديه طموحات نحو السلطة السياسية أو الثقافية من أجل بلورة معرفته وترجمتها عمليًا على أرض الواقع، وتحقيق غاياته الأيديولوجية والعملية التي تعكس توجهه المعرفي، لكن طريقه لم تكن ممهدة في يوم من الأيام إلا فيما ندر، فهو غالبًا ما كان يصطدم برفض وعناد السلطة السياسية التي تتحكم في البنية الفوقية للمجتمع. فكانت ترى في المثقف منافسًا لها على اقتسام السلطة السياسية أو الثقافية، فتلجأ إلى وضع العراقيل في طريقه وتمنعه من الوصول إلى أهدافه بوسائل مختلفة.

وعلى الرغم من حاجة السلطة للمثقف، إلا أنها لم تتعامل معه إلا على أساس الاحتواء أو الإلحاق، وإذا لم تنجح في هذه الطريقة، فإنها تبحث عن بديل يحل محله، ودائمًا ما تجد ما يتعامل معها من أوساط المثقفين، ويرضى بأن يكون تابعًا لها حينًا ومنظرًا لها حينًا آخر، فهي تحتاج إلى معرفة المثقف الذي يصوغ لها أيديولوجيتها، ويعمل على تبرير أفكارها لاكتساب الشرعية من الجماهير والمجتمع. ويرجع حذر السلطة من المثقف إلى إدراكها بأن كل نتاج إبداعي في حقل الثقافة له بعد سياسي وأيديولوجي، وهذا البعد هو الذي أعطى إبداع المثقف الذي يرفض الوصاية والتبعية والتدجين، الأهمية الكبيرة على عكس كل النتاج الثقافي الهش والمزيف لمثقف السلطة.

ومن هنا أصبح المثقف يعيش حالة غربة واستلاب بسبب تعطيل فعاليته وتحجيم دوره في الحياة السياسية وإبعاده عن مراكز المسئولية الثقافية والفعل الثقافي، وبالتالي أصبح وضع المثقف كوضع السجين الذي ليس أمامه سوى مجال واسع من التأملات، لأنه لا يستطيع أن يتعامل مع الأشياء بملموساتها. فالمثقف يرى ويسمع وينفعل، لكنه لا يستطيع أن يتعامل إلا مع صور الأشياء وانعكاساتها، وهنا تنعكس الأزمة الأخرى وهي أنه في حالة الاستلاب لا يجري التعامل مع الملموس، بل مع صورته. الأمر الذي جعل التنظير والذهنية من السمات المسيطرة على مواقف المثقف تجاه قضايا المجتمع المختلفة، وغالبًا ما تؤدي الذهنية المفرطة لدى المثقف إلى التمحور حول الذات والابتعاد عن هموم الآخرين والغرق في التأملات الميتافيزيقية والأوهام الرومانسية. وفي غمرة صراعه بين المسموح والمحظور تكمن مأساة المثقف الذي تفتح أمامه العديد من الخيارات منها: التخلي عن موقعه الثقافي والاندماج إلى هذا الحد أو ذلك في التيارات السائدة أو أنه يتخذ موقف الحياد مع ما يتضمنه من انتهازية نتيجة اضطراره للسكوت عن الأخطاء والانحرافات التي تحدث في المجتمع، أي أن يعيش نفسه، أو الاستمرار في موقفه المعارض لى الرغم من تعرضه لمختلف صنوف القمع والقهر والسجن أحيانًا.

إذا كان هذا هو وضع المثقف بصفة عامة، فهو لا ينفصل في وضعه هذا عن الآليات التي تستخدمها السلطة في تهميش دوره، فتناول الإشكالية من جانب واحد لا يمكن أن يجعلنا نستشرف المستقبل. لذلك ينبغي النظر إلى الإشكالية من خلال موقف المثقف من السلطة من

جانب، وموقف السلطة منه من جانب آخر، فمثلًا عن موقفه من قضايا ومشكلات مجتمعه من جانب ثالث. وبداية لابد أن نؤكد أن هوية المثقف رهن بالتزامه قولًا وعملًا بالفكر الذي يطرحه كفعالية تتحول إلى قوة ملموسة. فالتزام المثقف بقضايا المجتمع ودفاعه عن هذه القضايا هو الشاغل الذي ينبغي على المستوى فعله، أي عليه أن يقوم بعملية اتصال بين فعله وانتمائه وخطابه الثقافي، وعليه أن يتخلى عن برجه العالي ومشروعاته التي تعتمد على الخطاب الثقافي المجرد. لأن وجود المثقف ودوره يتحدد من خلال اتجاه خطابه الثقافي وفعله الإبداعي من حيث كشفه عن الحقائق وتعريتها ورفض كل ما هو ضد المجتمع، فالمثقف الذي يرفض الاستبداد هو في اللحظة نفسها يؤسس لواقع الديموقراطية.

فالمثقف الذي يحتاجه المجتمع ليس هو المثقف الذي ينبش في أعماق الماضي وجذور السلف ويطرح مقولاتها كحلول لمشكلات المجتمع، وليس هو المثقف الذي يستورد من الغرب قشور حضارته أو صيغ ثقافية لمجتمعات استهلاكية، ولا ذلك الذي يدعو إلى قبول الأمر الواقع، إننا بحاجة إلى مثقف يدافع بحق عن قضايا المجتمع بشكل موضوعي. وليس كما هو الواقع من انشغال كل تيار فكري بالآخر، مما أدى إلى صرف المثقفين أنفسهم عن الانشغال العلمي والموضوعي والنقدي لمجتمعهم في الماضي والحاضر والمستقبل.

فالذين رجعوا وتمسكوا بالماضي والتراث لم يفهموه على حقيقته، ولم يخرجوا من هذا الماضي بما ينفع الحاضر والمستقبل، وكذلك الذين حاربوا من أجل المستقبل، فالذي لا يفهم ماضيه لا يمكن أن يفهم حاضره، ولا يمكن أن يأخذ موقعًا موضوعيًّا من المستقبل، وهذا ما سمح للعديد من التيارات المتطرفة أن تظهر كرد فعل لغياب الرؤية العقلانية للماضي وكذلك الحاضر والمستقبل، لذلك فقد نشأ الفصام بين المثقفين والجماهير. وهذا ما يدعونا لوصف المثقفين بالاغتراب.

فالمثقفون هم نتاج لظروف تشوه المجتمع، فإن استمرار تشوه المثقفين هو تعبير حقيقي عن تشوه المجتمع الذي يعيشون فيه. والدليل على ذلك أن المثقفين المصريين حتى هذه اللحظة لم يستطيعوا أن يشكلوا مؤسسة ثقافية وفكرية حقيقية لها استراتيجيتها، وتحول الاختلاف الفكري والتعصب الفكري إلى اتفاق حول الحلول التي يمكن بها مواجهة قضايا المجتمع

وأزماته. والدليل على هذا الفصام والانفصال بين المثقفين أولًا والجماهير ثانيًا أن القضايا التي كانت تشغل المثقفين إبان عصر النهضة هي ذاتها القضايا التي تشغلهم الآن. وإذا كان هذا هو وضع المثقف في ظل سلطة استبدادية وقهرية، فما المستقبل، وما الحل؟

كان من السهولة حل إشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة في ضوء متغيرات محلية بسيطة وقليلة منذ زمن بعيد، ولكن حل هذه الإشكالية الآن وفي ظل متغيرات عالمية تفرض علينا يصبح من الصعوبة بمكان حل هذه الإشكالية بالشكل اليسير، وخصوصًا إذا ما تأملنا رغم هذه التحولات العالمية المعاصرة رؤى المثقفين المصريين أنفسهم لمستقبل المجتمع. ففي تصور المثقف الاشتراكي هو الإلحاح على العدالة الاجتماعية في مواجهة الاستغلال من الخارج والداخل، والحل في نظر المثقف الليبرالي هو الإلحاح على الديموقراطية والمشاركة السياسية في مواجهة الديكتاتورية والاستبداد.

ويرى المثقف الإسلامي أن الحل هو العودة إلى الإسلام؛ لأن ذلك هو سبب تخلفنا العلمي والثقافي والتنظيمي، وكذلك فإن التخلف نتاج أيضًا في تصور الليبرالي لغياب الديموقراطية، وأنه في نظر الاشتراكي نتاج للاستقلال وتخلف علاقات الإنتاج وتحالف الرأسمالية الداخلية مع الغرب. وهكذا برزت هذه الأفكار والأطروحات على الساحة الفكرية تشخيصًا وعلاجًا دون أن تتجاوز أو تتفاعل في تكامل فكري خلاق، ولذلك ظلت القضايا هي ذاتها.

وإذا كان حال هذه القضايا ما زال همًّا ملحًا ومطلبًا أساسيًّا من مطالب الجماهير لنقل المجتمع نقلة كيفية من التخلف إلى التقدم، فإن الأمر يجب أن يختلف عن هذه الرؤى الجزئية والتي تعبر عن منافسات فكرية عقيمة ومجرد أطروحات نظرية لا ترقى لمستوى الواقع الحالي، حيث إن الأمر يتطلب رؤية أكثر عمقًا وإجابة على العديد من التساؤلات التي باتت ملحة ومهمة. إن ما طُرح من إشكاليات سابقة هو هموم قديمة يجب تجاوزها، أولًا: العدالة الاجتماعية، الأصالة والمعاصرة، الديموقراطية هي قضايا لابد من تجاوزها، شئنا أم أبينا.

فإن تشخيص الواقع الفعلي واستشراف المستقبل القريب يفرض علينا طرح مجموعة من التساؤلات التي يجب أن ينشغل بها المثقفون بعامة بمختلف تخصصاتهم ومجالاتهم في المرحلة القادمة، وهي تساؤلات تحتوي في مضمونها على أن ثمة أزمة يواجهها المثقفون في بلدان العالم

الثالث بعامة، ومجتمعنا المصري بخاصة. وهي أزمة تتعلق بطبيعة العلاقة المستقبلية بين المثقف والسلطة من جانب، والدور الذي يجب أن يقوم به المثقف في التعبير عن قضايا ومشكلات مجتمعه من ناحية أخرى.

إن الإجابة على هذه التساؤلات تتطلب من المثقفين تبني رؤية شمولية تنطلق من التركيز على عمليات التداخل والتفاعل بين المتغيرات المحلية والعالمية، والتي سوف تفرز واقعًا سياسيًّا واقتصاديًّا وثقافيًّا وأيديولوجيًّا يعكس طبيعة التطورات والتحولات العالمية، ويمكن طرح هذه التساؤلات على النحو التالي:

ماذا يفعل المثقفون في الوضع القائم من أمور أصبحت أكثر واقعية وفرضت لينا مثل الأقمار الصناعية، والسماء المفتوحة، والتقدم التكنولوجي الهائل والمخيف، اتفاقية الجات، الكوكبة، الخصخصة، التعامل الدولي الحر والمفتوح. التحول الصارخ نحو الرأسمالية المتوحشة، ماذا تفعل الدول في التحول الرأسمالي في الاقتصاد والسياسة والثقافة.

هل يمكن أن تستغنى عن وظائفها التقليدية في مواجهة كل ذلك؟ أم ستظل هذه الوظائف كما هي؟ وماذا تفعل الدولة إزاء قضايا تداول السلطة والإفقار المطلق للجماهير واتساع الهوة الطبقية نتيجة برامج الإصلاح الاقتصادي، وكذلك ماذا تفعل إذا لم تستطع اللحاق بدور ما في سياق القرن الواحد والعشرين من حيث التقدم الهائل على المستوى التكنولوجي والعلمي والتقني؟ وهل ستصبح العلاقة بين المثقف والسلطة أكثر تأزمًا بعد الدور المهمش له؟ أم أن المثقفين سيستطيعون تكوين نخبة فعلية ويتحولون إلى مثقفين عضويين بمفهوم «جرامشي»، ويكون لهم دور أكثر إيجابية بشكل يحول الخريطة العامة للعلاقة بين الفكر والسياسة؟ هل ستظل الأحزاب السياسية عقيمة بهذا المعنى، أم ستأخذ خطوة لمحاولة التغيير المطلوب؟ وما يمكن أن يسفر عن ذلك في حالة تطور المجتمع المدني يسلكون أكثر إيجابية للمطالبة بالتغيير؟ ماذا ستسفر عنه العلاقة بين المثقف والمجتمع، هل سيظل علاقة فصامية، أم أنه يمكن أن تتطور تلك العلاقة للأفضل وتكون الجماهير بوعيها والمثقف بقيادته شعبًا يستطيع أن يطالب بحقوقه ويصبح ذا قوة ليضغط على الرأي العام والسلطة بعد ذلك.ما مستقبل المجتمع؟ هل سيسطر عليه التوجه الليبرالي أم المد الإسلامي، أم التوجه الاشتراكي، هل يمكن

أن تكون هناك حركات جماهيرية تغير المجتمع وتتجه به نحو الأسلمة، وخصوصًا أن المد الإسلامي أصبح ظاهرة عالمية تجاوزت الإطار المحلي والإقليمي؟ ما مستقبل القضايا المختلفة التي ما زالت عالقة وتمثل إشكاليات جوهرية وأساسية: الديموقراطية، الأصالة والمعاصرة، العدالة الاجتماعية، كلها قضايا على المثقفين بمختلف توجهاتهم وعلى الدولة أن يضعوها نصب أعينهم إذا أردنا أن يكون لنا مكان على المستوى العالمي، وأن يتحول مجتمعنا من التخلف إلى التقدم....

المصادر والمراجع

أولاً: المراجع العربية

1. ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، الفصل الخامس والثلاثون في التفاوت بين مراتب السيف والقلم في الدول، انظر: طبعة دار القلم.

2. أحمد بهاء الدين محاوراتي مع السادات، القاهرة، دار الهلال، الطبعة الثانية، 1987.

3. أحمد ثابت، الدولة والنظام العالمي، مؤثرات التبعية ومصر، مركز البحوث والدراسات السياسية، ط 1، القاهرة 1992.

4. أحمد حمروش: شهود ثورة يوليو، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1977، شهادة زكي مراد، الجزء الرابع.

5. أحمد زايد: الهرمنيوطيقا وإشكالية التأويل والفهم في العلوم الاجتماعية، حوليات كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة قطر، العدد الرابع عشر 1991.

6. ـــــــ: علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، دار المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة، 1981 .

7. أحمد صادق سعد: ندوة الأنتلجنسيا العربية، المثقفون والسلطة: بحث في إشكالية التوصيف الاجتماعي للمثقف المصري، عمان، 1988.

8. أحمد عبد الله (محرر وجهاد عودة، روبرت سبرنجبور، الجيش والديموقراطية في مصر، سينا للنشر، القاهرة، ط1، 1990.

9. أحمد مجدي حجازي: المثقف العربي والالتزام الأيديولوجي، دراسة في أزمة المجتمع العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 7، الطبعة الثانية، يناير 1989.

10. أرفنج زاتلين: النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، دراسة نقدية، ترجمة: محمود عودة، إبراهيم عثمان، منشورات ذات السلاسل للطباعة والنشر، الكويت،

11. أسامة الغزالي حرب: ثورة يوليو وإعادة تشكيل البنية السياسية في مصر، ثورة يوليو، قضايا الحاضر وتحديات المستقبل، ندوة المستقبل العربي، ط 1، 1987.

12. أماني عبد الرحمن صالح: التعددية السياسية في الوطن العربي، دراسة للنموذج المصري المغربي الفكر الاستراتيجي العربي، معهد الإنماء العربي، العدد 38، أكتوبر 1991.

13. أماني قنديل و آخرون، سياسة التعليم الجامعي في مصر، الأبعاد السياسية والاقتصادية، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة، 1991.

14. أحمد صبور: المعرفة والسلطة في المجتمع العربي، الأكاديميون العرب والسلطة، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراة، العدد (8 الطبعة الأولى، بيروت، 1992.

15. ـــــــــــ: المعرفة والسلطة في المجتمع العربي، الأكاديميون العرب والسلطة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 1992.

16. أمينة رشيد: أنطونيو جرامشي، والهيئة بين الأيديولوجي والسياسي، قضايا فكرية، الكتاب التاسع عشر، 1990.

17. أنور القاضي، محسن عبد الخالق، وجيه أباظة، مصطفى كامل مراد، فتحي الدين، محمد أحمد غانم.

18. أنور عبد الملك: الجيش والحركة الوطنية، الترجمة العربية، دار ابن خلدون، بدون تاريخ.

19. ـــــــــ: المجتمع المصري والجيش، دار الطليعة، بيروت، 1974.

20. إيمان محمد حسن، وظائف الأحزاب السياسية في النظم التعددية المقيدة، دراسة حالة حزب التجمع في مصر (1976 - 1991) في كتاب الأهالي رقم 54، القاهرة، 1995

21. برهان غليون: اغتيال العقل، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، القاهرة، 1990.

22. ـــــــــــ: الأنتجنسيا والسياسة والمجتمع، دار الاجتهاد، العدد الخامس، بيروت 1989.

23. ـــــــــــ: الأنتلجنسيا والسياسة والمجتمع، دار الاجتهاد، العدد الخاص، بيروت، 1989.

24. بوتومور، الصفوة والمجتمع: دراسة في علم الاجتماع السياسي، ترجمة وتقديم: محمد الجوهري وآخرون، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، 1978.

25. ـــــــــــ: الصفوة والمجتمع، دراسة في علم الاجتماع السياسي، ترجمة محمد الجوهري وآخرون، دار المعارف، القاهرة، 1987، ص 68.

26. جان بول سارتر: دفاع عن المثقفين، الترجمة العربية، دار الآداب، بيروت، 1973.

27. ـــــــــــ: دفاع عن المثقفين، ترجمة: ور طرابيشي، منشورات كلية الآداب، بيروت، 1973.

28. جريدة الجمهورية عدد 20/ 8/ 1974، وعدد 15/ 9/ 1974 وجريدة الأخبار عدد 18/ 1/ 1975.

29. جلال أمين: المطلق والنسبي في قضية توزيع الدخل في مصر، اليقظة العربية، السنة الأولى، العدد (3 مايو 1985).

30. حليم بركات، المثقفون في المجتمع العربي المعاصر، ملاحظات حول أصولهم وانتماءاتهم الطبقية،

31. حمادة محمود أحمد إسماعيل: صناعة تاريخ مصر: دراسة في فكر عبد الرحمن الرافعي، مركز وثائق تاريخ مصر

32. حمدي عبد الرحمن حسن: إشكالية التحول الديموقراطي وطبيعة العلاقة السياسية في مصر. ورقة مقدمة للندوة السنوية (المجتمع المصري في ضوء متغيرات النظام العالمي). القاهرة، 10 - 11 مايو 1994.

33. حمزه مصطفى: المثقف والسلطة، مجلة المنار، العدد 29، السنة الثالثة، منتدى الفكر العربي، مايو 1987.

34. حمود العودي: المثقفون في البلاد النامية، بحث في الفئات والعلاقات الطبقية، عالم الكتب، ط 1، القاهرة 1980.

35. حنان مارك بيوتي، في فكر جرامشي السياسي، الترجمة العربية، دار النهضة، بيروت، 1975.

36. خالد محيي الدين: مستقبل الديموقراطية في مصر، كتاب الأهالي، العدد الأول، القاهرة، 1984.

37. رفعت السعيد: ماركسية المستقبل، شركة الأمل للطباعة والنشر، القاهرة، 1991.

38. زكي عبد المجيد: القيم الاجتماعية للانفتاح الاقتصادي في مصر، كما تعكسها نماذج من الإنتاج السينمائي في السبعينيات، رسالة ماجستير من قسم الاجتماع غير منشورة، جامعة عين شمس، 1988.

39. زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، 1971.

40. ــــــــــــ، وجهة نظر، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1967.

41. زولتان تار: النظرية الاجتماعية ونقد المجتمع، الآراء الفلسفية والاجتماعية للمدرسة النقدية، دراسة وترجمة: علي ليلة، جامعة عين شمس، 1992.

42. زينب شاهين: الأثنومينودولوجيا: رؤية جديدة لدراسة المجتمع، مركز التنمية البشرية والمعلومات، القاهرة، 1987.

43. سامية سعيد الإمام:من يملك مصر، دراسة تحليلية للأصول الاجتماعية لنخبة الانفتاح الاقتصادي في المجتمع المصري (1974 - 1980)، دار المستقبل العربي، الطبعة الأولى، القاهرة، 1986.

44. سعد الدين إبراهيم: المفكر والأمير، دراسة في تجسير الفجوة بين صانعي القرارات

والمفكرين في الوطن العربي في ندوة: الانتلجنسيا العربية، المثقفون والسلطة، منتدى الفكر العربي، الطبعة الأولى، عمان، 1988.

45. ــــــــــــ: المفكر والأمير، دراسة في تجسير الفجوة بين صانعي القرارات والمفكرين، في ندون الأنتلجنسيا العربية، عمان، 1988.

46. سعد الدين إبراهيم: مصر تراجع نفسها، دار المستقبل العربي، القاهرة، بدون تاريخ.

47. سعيد إسماعيل علي: المجتمع المصري في عهد الاحتلال البريطاني، (1882 1923 مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1972.

48. سعيد إسماعيل علي: محنة التعليم في مصر، كتاب الأهالي، العدد الرابع، القاهرة، نوفمبر 1984.

49. سمير أمين: أزمة المجتمع العربي، دار المستقبل العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1985.

50. ــــــــــــ: أزمة المجتمع العربي، دار المستقبل العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1985.

51. ــــــــــــ: التطور اللا متكافئ، ترجمة برهان غليون، دار الطليعة، بيروت، ط 3، 1980، مقدمة الدراسة.

52. ــــــــــــ: التطور اللامتكافئ، دراسة في التشكيلات الاجتماعية الرأسمالية المحيطية، ترجمة برهان غليون، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1985.

53. ــــــــــــ، حول التبعية والتوسع العالمي للرأسمالية، المستقبل العربي (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية)، السنة، العدد 93، 1986.

54. سمير نعيم أحمد: المنهج العلمي في البحوث الاجتماعية، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، 1989.

55. ــــــــــــ: أنساق القيم الاجتماعية، ملامحها وظروف تشكلها، مجلة العلوم الاجتماعية العدد 2، الكويت، 1982.

56. سيد إبراهيم الجيار: تاريخ التعليم الحديث في مصر وأبعاده الثقافية، مكتبة غريب، القاهرة، 1987.

57. السيد الحسيني: التبعية الفكرية والاستغلال المعرفي، تحليل لرؤى من داخل العالم الثالث في: ندوة التبعية الثقافية، مركز البحوث العربية، القاهرة، ديسمبر 1992.

58. ـــــــــــ: علم الاجتماع السياسي، المفاهيم والقضايا، دار المعارف، القاهرة، 1981.

59. ـــــــــــ: نحو نظرية نقدية اجتماعية، دار النهضة، بيروت، 1985.

60. ـــــــــــ: نظرية التبعية، حوار وجدل، الكتاب السنوي لعلم الاجتماع، العدد الثاني، دار المعارف، القاهرة 1981.

61. السيد عبد الحليم الزيات: البناء الطبقي التنمية السياسية في المجتمع المصري، الجزء الأول، دار المعارف، الإسكندرية، 1985

62. ـــــــــــ: المثقفون المصريون بين جدليات النشأة وإشكالية الفعل، مجلة الوحدة، العدد 66، مارس 1990.

63. ـــــــــــ:سوسيولوجيا، بناء السلطة، الطبقة، القوة، الصفوة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990.

64. السيد محمد حسن الأمين: تجليات أزمة المثقف والسلطة في الواقع العربي والإسلامي، مجلة المنطق، العدد 99، بيروت، 1994.

65. طارق البشري: الديمقراطية والناصرية، دار الثقافة الجديدة، ط 1، القاهرة، 1975.

66. ـــــــــــ: الديموقراطية ونظام 23 يوليو 1952، القاهرة، 1987.

67. طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر، مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر، الجزء الثاني، 1938.

68. عادل حسين: نحو فكر عربي جديد، الناصرية والتنمية والديمقراطية، القاهرة، دار المستقبل العربي، 1985.

69. عادل حمودة: أزمة المثقفين وثورة يوليو، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، القاهرة، 1985.

70. ـــــــــــ: أزمة المثقفين وثورة يوليو، مكتبة مدبولي، ط 1، القاهرة، 1985.

71. عادل غنيم: النموذج المصري لرأسمالية الدولة التابعة، دراسة في التغيرات الاقتصادية والطبقية في مصر (1974 - 1982 دار المستقبل العربي، ط 1، 1986.

72. ـــــــــ: النموذج المصري لرأسمالية الدولة التابعة، دراسة في التغييرات الاقتصادية والطبقة في مصر (1974 1982 دار المستقبل العربي، ط 1، 1968.

73. عاطف العقلة عضيبات: أزمة المثقفين العرب، دراسة تحليلة، مجلة المنار، العدد 29، السنة الثالثة، منتدى الفكر العربي، مايو 1987.

74. ـــــــــ: أزمة المثقفين العرب، دراسة تحليلية، مجلة المنار، العدد 92، السنة الثالثة، منتدى الفكر العربي.

75. عبد الباسط محمد حسن: أصول البحث الاجتماعي، دار التضامن، القاهرة، 1980.

76. عبد العظيم رمضان: تطور الحركة الوطنية في مصر من(1937 1948 جـ 2، مركز الطباعة الحديثة، بيروت (بدون تاريخ).

77. عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، 1973.

78. ـــــــــ: ثقافتنا في ضوء التاريخ، الدار البيضاء، 1984.

79. عبد الوهاب عبد الحفيظ: مشكلة التنمية وهجرة الأدمغة، مجلة الوحدة، العدد 66، مارس 1990.

80. علا أبو زيد: الإطار القانوني والسياسي للتعددية الحزبية من (76 - 1992 ورقة مقدمة لندوة المشاركة السياسية في مصر، القاهرة، مركز البحوث العربية 25 - 26 ديسمبر 1993.

81. علي الدين هلال وآخرون: الانتخابات البرلمانية في مصر من سعد زغلول إلى حسني مبارك، في علي الدين هلال (محرر التطور الديموقراطي في مصر: قضايا ومناقشات، القاهرة، مكتبة نهضة مصر الشرق، 1986.

82. علي ليلة: النظرية الاجتماعية المعاصرة، دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1983.

83. ـــــــ: مختارات في علم الاجتماع، علم اجتماع فرانكفورت نظرية المجتمع، جامعة عين شمس، القاهرة، 1990.

84. عمار بلحسن: انتجلنسيا أم مثقفون في الجزائر، دار الحداثة للنشر والتوزيع، ط 1، بيروت، الطبعة الأولى، 1986.

85. عمار بلحسن: أنتلجنسيا أم مثقفون في الجزائر، دار الحداثة للنشر والتوزيع، ط 1، بيروت، 1986.

86. غالي شكري: المثقفون والسلطة في مصر، مؤسسة أخبار اليوم، ط1، القاهرة، 1990.

87. ـــــــ: المثقفون والسلطة في مصر، مؤسسة أخبار اليوم، ط1، القاهرة، 1990.

88. ـــــــ: المثقفون والسلطة في مصرن مؤسسة أخبار اليوم، الطبعة الأولى، القاهرة، 1990.

89. ـــــــ: المثقفون والسلطة، مؤسسة أخبار اليوم، الطبعة الأولى، 1990.

90. ـــــــ: النهضة والسقوط في الفكر العربي الحديث، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1982.

91. فؤاد مرسي: حصاد الانفتاح، اليقظة العربية، السنة السادسة، العدد (4)، أبريل 1990.

92. فريدة النقاش: تهميش الثقافة، والهيئة الثقافية للثورة المضادة في: ندوة قضايا المجتمع المدني العربي في ضوء أطروحات جرامشي، مركز البحوث العربية، القاهرة، 1992.

93. فريدة النقاش: قضايا المجتمع المدني في ضوء أطروحات جرامشي، مركز البحوث العربية، القاهرة، 1992.

94. فوزي حبش: الحد من الدخول الطفيلية في قطاع المقاولات، الطليعة، السنة التاسعة، العدد 7، يوليو، 1973.

95. كمال السيد: الرأسمالية الطفيلية، خصائصها ومخاطرها، الطليعة، السنة التاسعة، العدد 7، يوليو 1973.

96. ماكس هور كهايمر: النظرية التقليدية والنظرية النقدية، ترجمة مصطفى الناوي، مراجعة مصطفى خياطي، النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1990.

97. مجلة المنار، العدد التاسع والعشرون، السنة الثالثة، مايو 1987.

98. مجلة الوحدة، مهام المثقف العربي وتحديات المرحلة الراهنة، المجلس القومي للثقافة العربية، العدد 66، مارس 1990.

99. محروس محمود خليفة: السياسة الاجتماعية والتخطيط في العالم الثالث، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1986.

100. محمد أحمد إسماعيل: دور المثقف في التنمية السياسية دراسة نظرية مع التطبيق على مصر، القاهرة 1985 جـ 1.

101. ــــــــــــ:دور المثقفين في التنمية السياسية، دراسة نظرية مع التطبيق على مصر، القاهرة 1985، الجزء الأول.

102. محمد حسنين هيكل: بصراحة عن عبد الناصر، القاهرة، بدون تاريخ.

103. محمد سيد أحمد: مستقبل النظام الحزبي في مصر، القاهرة، دار المستقبل العربي، 1984.

104. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة نقدية، الطبعة الثانية، دار الطليعة بيروت، 1985.

105. ــــــــــــ، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1990.

106. محمد عاطف غيث: محاولات علم الاجتماع المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1982.

107. محمود أمين العالم: مفاهيم وقضايا إشكالية، دار الثقافة الجديدة، الطبعة الأولى 1989.

108. ـــــــــــ: مفاهيم وقضايا إشكالية، مصدر سبق ذكره، ص 62 - 63.

109. ـــــــــــ: ملاحظات أولية حول الثقافة العربية والتحديث، مجلة الوحدة، العدد 101 - 102، فبراير 1993.

110. محمود جاد: الطبقة الوسطى المصرية، الدور والإمكانية. الندوة السنوية الأولى عن المجتمع المصري في ضوء متغيرات النظام العالمي، جامعة القاهرة، 10 11 مايو 1994.

111. محمود عبد الفضيل، مفهوم الرأسمالية الطُفيلية في ظل الانفتاح الاقتصادي، الطليعة، مايو 1984.

112. محمود عودة: أزمة الخطاب الماركسي في مصر، ورقة مقدمة لسيمنار قسم الاجتماع، آداب عين شمس، القاهرة 1991.

113. ـــــــــــ: الفلاحون والدولة، دراسة في أساليب الإنتاج والتكوين الاجتماعي للمجتمع التقليدي، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس، 1987.

114. مصطفى عبد الغني، المثقفون وعبد الناصر، دار سعاد الصباح، الطبعة الأولى، 1993.

115. نادية رمسيس فرج: المثقفون والدولة والمجتمع المدني: في ندوة قضايا المجتمع المدني في ضوء أطروحات جرامشي، مركز البحوث العربية، القاهرة، 1992.

116. نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، كتابات نقدية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 1991.

117. هربرت ماركيوز: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، 1973.

118. هشام شرابي: مقدمات في دراسة المجتمع العربي، الطبعة الثالثة، بيروت، 1980.

119. ـــــــــــ مقدمات لدراسة المجتمع العربي، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1977.

المراجع الأجنبية

120. Ale Ksander Gella (Editor), The Intelligensia and the Intellectuals: theory, Method and case study. New York

121. Bell, Daniel, The winding passage, Abt Books, Cambridge, U.S.A., 1980, .

122. Bill, James, A, And Leiden, Carl, The Middle East politics and power, Allyn and Bacan, Inc, Boston, 1974.

123. Brym, Robert, J. Intellectuals and politics, George Allen and uwin, Boston, 1980.

124. Brym, Robert, J., Intellectuals and politics, George Allen and uwin, Boston, 1980.

125. Burns, James Macgregor, Leadership, Harper colophon Book, Harper, Row, publishers, New York, London, 1978.

126. DahL, R., Modern political Analysis Anglewood Cliffs, New York, 1983.

127. Edward shills «The Intellectuals and the powers and other Essays (Chicago: University of Ch 1972. (Sserp ogaci).

128. Gouldner, Alvin. W., The future of Intellectuals, and the Rise of New class. The Macmillan press, London, 1979.

129. Gramsci, Antonio: Selection from the prison notebook, New York, International srechsibup, 1983.

130. J S. Szylowicz., Education and modernization in the middle east, larwell University Press, London, 1973.

131. Lassman, P. Phenomenological (prespictives In sociology Inrex, J Discovering Sociology, London, Routledge and Kegan paul, 1974.

132. Lewis. Feuer, S. Ideology and The Ideologistis, Basil Black Well, Oxford, 1975,

133. Lipset, S. M, and Dobson, Richard. B, «The Intellectual as critic and the rebel: with special Reference to the united states and the Soviet union», Daedalus, Journal of the American Academy of arts and Sciences, U. S. A., summer, 1972.

134. Menahem, Milson "Medieval and modern Intellectual traditions in the arb world" Daedalus Journal of the American Academy of Arts and Sciences, u. S. A. Summer 1972

135. Micheal, Haralambos., And Halborn, Sociology themes and perspectives, London, 1994.

136. Nicos Poulantzas, Political power and social classes (London: free press, 1972.

137. Steven, Lukes., "Power Reading in sociology and political theory, Black well publishers, Oxford, 1994.

138. Wallerstein, "Class and conflict in Africa» monthly Review, Vol. 26, No., Feb. 1975.

139. Wilfred cantwell smith, the intellectuals in the modern development of the Islamic world, in Sydney nettleton fisher (ed), social forces in the middle East, Green wood Press, publishers, New York, 1968.

140. Wright, Erik olin "Inellectuals and the class structure of capitalist society" In walker, pat (Editor Between labour and capital, the harvester Press, great Britain, 1979.

141. Wright, Erik olin, Intellectuals and the class straucture of capitalist, Op., cit,.

142. Wright, Erik olin., "Class Boundaries and contradictory classe Locations", In: Anthony Giddens and David Held, (eds)., classes, power and conflict classical and conflict classical and contem porary Debates London: Macmillan publisers, Berkeley calfornia University of California Press, 1982).